Arvind Sharma

Vedānta Advaita

Una introducción

Kairós

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Mónica Cavallé
LA SABIDURÍA DE LA NO-DUALIDAD
Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger
Prólogo de Raimon Panikkar

Este libro viene a llenar un vacío inexcusable en la bibliografía filosófica contemporánea. En primer lugar, se trata de una iniciación tan rigurosa como accesible a una de las tradiciones de pensamiento más radicales de la India: el Vedanta Advaita o filosofía de la no-dualidad, según uno de sus más destacados representantes contemporáneos, Nisargadatta Maharaj. En segundo lugar, es también una introducción a uno de los principales filósofos del siglo XX, Martin Heidegger, desde una perspectiva novedosa e iluminadora, que revela la intuición no-dual como una clave interpretativa de su pensamiento. En tercer lugar, es una reflexión comparativa entre ambos pensadores, que trasciende la oposición Oriente-Occidente y establece puntos de encuentro entre los dos enfoques.

Śaṁkara
LA ESENCIA DEL VEDĀNTA

Śaṁkara ha sido considerado como el más grande pensador hindú de todos los tiempos. En esta antología hemos querido abarcar toda la amplitud de su profundo mensaje advaítico (no-dualista) con sus textos más bellos y amenos. Incluye, entre otros, escritos tan importantes como Vākyavṛitti, Ātmabodha o Dakṣhiṇāmurtistotra.

Ramesh Balsekar
HABLA LA CONSCIENCIA

Maestro de la tradición no dualista Vedanta y heredero del legado de Ramana Maharshi o Nisargadatta Maharaj, Ramesh Balsekar desvela, con un estilo directo, ameno y a la vez profundo, los misterios de la consciencia, la iluminación o el karma.

Arvind Sharma

Vedānta Advaita

Una introducción

Traducción del inglés de
David González Raga y Fernando Mora

editorial Kairós

Título original: ADVAITA VEDÁNTA: *An Introduction* by Arvind Sharma

Published by and in arrangements with
© Motilal Banarsidass Publishers Private Limited
A-44, Naraina Industrial Area, Phase-1, New Delhi - 110028
Website: www.mlbd.com; Email: mlbd@vsnl.com
© de la traducción del inglés: David González Raga y Fernando Mora
© de la edición en castellano:
2013 by Editorial Kairós, S.A.
Numancia 117-121, 08029 Barcelona, España
www.editorialkairos.com

Fotocomposición: Moelmo, S.C.P., Girona 53, 08009 Barcelona
Diseño cubierta: Katrien van Steen
Impresión y encuadernación: Romanyà-Valls. Verdaguer, 1. 08786 Capellades

Primera edición: Enero 2013
ISBN: 978-84-9988-227-7
Depósito legal: B 33.714-2012

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita algún fragmento de esta obra.

Este libro ha sido impreso con papel certificado FSC, proviene de fuentes respetuosas con la sociedad y el medio ambiente y cuenta con los requisitos necesarios para ser considerado un "libro amigo de los bosques".

Sumario

Prefacio **7**

Introducción
Religión, filología y Vedānta Advaita **11**

Primera parte
Vedānta Advaita: un enfoque escritural **29**

Segunda parte
Vedānta Advaita: un enfoque racional **77**

Tercera parte
Vedānta Advaita: un enfoque experiencial **115**

Conclusión **161**
Notas **163**
Bibliografía **169**
Índice **173**

Prefacio

El reconocimiento bíblico de que la escritura de libros no tiene fin no debería ser utilizado como excusa para escribir libros indiscriminadamente. Cabe, por tanto, que los lectores se pregunten: ¿es necesario otro libro sobre Vedānta Advaita?

La mayor parte de los libros de Vedānta Advaita se basan en el enfoque *escritural*. Otros libros combinan, en cambio, sin diferenciarlos claramente, los enfoques *racional* y *experiencial*. Este libro aspira a otorgar, a cada uno de esos abordajes, un estatus independiente sin perder, por ello, de vista su interconexión, con la expectativa de que resulte más útil para el lector.

Por ello espero que esta nueva presentación del Vedānta Advaita sea bienvenida.

ARVIND SHARMA

INTRODUCCIÓN

Religión, filosofía y Vedānta Advaita

I. Religión y filosofía en la India y Occidente

Quizás convenga, antes de emprender esta introducción a la escuela de filosofía india conocida como Vedānta Advaita, decir unas cuantas palabras acerca de la naturaleza de la filosofía tal como se concibe en este país.

Los filósofos indios y occidentales no solo consideran que las civilizaciones occidental e india contemplan de manera diferente la relación existente entre filosofía y religión, sino que asignan también un significado diferente a esa valoración. Ambas aceptan que la filosofía constituye, esencialmente, una indagación racional sobre la naturaleza de la Realidad. Pero, puesto que la naturaleza de la Realidad es también, a su modo, el tema fundamental de la religión, no deberíamos soslayar la naturaleza de la relación existente entre ambas.

La cultura occidental considera secundaria, por razones tanto históricas como filosóficas, la relación entre religión

y filosofía. La filosofía en Occidente es un movimiento intelectual que empezó diferenciándose de la teología hasta acabar alcanzando un estatus independiente. No es de extrañar, por tanto, que la actitud con la que la filosofía occidental contempla a la religión se caracterice por la indiferencia, la aversión y hasta el rechazo, una actitud muy diferente a la asumida, al respecto, por la cultura india. Y es que, si bien en un contexto indio podemos encontrar la misma distinción entre filosofía y religión, se trata de una distinción limitada al dominio estrictamente analítico y sin llegar, por tanto, al antagonismo. Bien podríamos decir que, aun siendo diferentes, filosofía y religión no han llegado, en la India, a escindirse. La diferencia occidental entre filosofía y religión descansa además, en Occidente, en la diferencia entre razón y fe, es decir, las piedras angulares, respectivamente, de la filosofía y de la religión. Y esta distinción se ve acentuada por el hecho de que, si bien solo es posible acceder póstumamente a los resultados de la fe, aquí y ahora mismo podemos conocer los resultados de la indagación racional.

Occidente aprueba intelectualmente la separación entre filosofía y religión, porque posibilita la búsqueda de verdades filosóficas sin las limitaciones impuestas por los escrúpulos religiosos. Pero muchos pensadores indios asumen al respecto una perspectiva diferente. Según ellos, el divorcio entre filosofía y religión corre el peligro de reducir la filosofía a un mero pasatiempo intelectual, ajeno al tipo

de interés último característico, en el mejor de los casos, de la filosofía. Y, en este contexto, van un paso más allá y llegan a decir incluso que, aunque las afirmaciones hechas por la filosofía india parezcan, en ocasiones, de naturaleza religiosa, son asequibles en esta vida y resultan, en principio, verificables.

La persona que alcanza esos resultados recibe el nombre de *jīvanmukti*. Pero no todas las escuelas de filosofía india ni de filosofía hindú sostienen esta afirmación, característica del Vedānta Advaita[1] y de otros sistemas hindúes como el Sāṅkhya y el Yoga. Esa, de hecho, es una afirmación característica de gran parte del pensamiento budista y jainista. El término *jīvanmukti* suele traducirse como «liberado en vida», porque *mukti* significa "liberación" y *jīvan* significa "en vida". La idea subyacente a la noción de *jīvanmukti* parece indicar que uno puede alcanzar el resultado de su "fe" mientras vive todavía en este mundo. No existe, en principio, motivo alguno por el que la fe en la "razón" no pueda representar también ese tipo de fe.

Estas ideas contrastan, a veces poderosamente, con las propias de otros sistemas religiosos, como el cristianismo o el islam. En estos casos, y muy especialmente en las versiones más tradicionales del catolicismo y el islamismo suní, los beneficios de la fe solo se disfrutan en una existencia posterior a la muerte. Y ello significa que uno no experimenta los resultados de la fe hasta después de la muerte o quizás del Día del Juicio Final, que no tiene lugar en el

momento de la muerte, sino al final del mundo o al final de los tiempos. Esto aboca a la curiosa situación de que una de las cuestiones más acerbamente debatidas en las tradiciones que aceptan la noción de *jīvanmukti* no es "lo que sucede después de la muerte", sino "lo que le sucede al liberado después de la muerte". Lo importante pues no es, como en el caso del cristianismo o del islam, lo que le sucede a la persona después de la muerte, sino más concretamente lo que le sucede a la persona liberada.

Las connotaciones que, en Occidente, tiene el concepto de "fe" son muy distintas de las de las escuelas que aceptan la noción de *jīvanmukti*. Estas entienden la fe como *fe antes de la realización*, lo que se refiere a la verdad que uno debe poseer para emprender un determinado experimento cuyo resultado quizás sea, no obstante, independiente de la fe. Es posible incluso que el resultado manifestado contribuya al fortalecimiento de la fe, del mismo modo que la fe en la ciencia se consolida cuando uno descubre experimentalmente que el agua está compuesta por dos gases.

A la vista de estas consideraciones, los pensadores indios contemplan positivamente el hecho de que, a diferencia de lo que ha sucedido en Occidente, filosofía y religión no hayan acabado, en la India, *escindiéndose*. Y esta misma actitud se refleja también en su tratamiento del Vedānta Advaita.

Recapitulemos: la filosofía consiste, en Occidente, en una indagación racional sobre la naturaleza de la realidad.

Para la filosofía india, sin embargo, los filósofos occidentales solo se ocupan de la mitad de lo que deberían ocuparse. Ellos suelen decir que la filosofía occidental es una actividad estrictamente intelectual y que religión y filosofía han acabado, en Occidente, separándose. A ello se debe asimismo que Occidente oponga también razón y fe, una división que no afecta a la tradición india. Por ello muchas escuelas de pensamiento de las tradiciones religiosas indias no tienen empacho alguno en ocuparse de la naturaleza última de la realidad, *tanto* desde una perspectiva filosófica *como* desde una perspectiva religiosa. El Vedānta Advaita es una de ellas.

II. El Vedānta Advaita y otras escuelas indias de pensamiento

Como que, desde un contexto indio, no podemos, al hablar de filosofía, soslayar completamente la religión, resultará útil establecer una distinción entre religiones indias y religiones índicas. El primer término se refiere a todas las religiones que podemos encontrar en la India (como hinduismo, budismo, jainismo, sikhismo, judaísmo, zoroastrismo, cristianismo, islam, etcétera). La expresión "religiones índicas", por el contrario, se utiliza para referirse colectivamente a aquellas religiones de origen estrictamente indio (como el hinduismo, el budismo, el jainismo

y el sikhismo). La filosofía india, en cambio, se refiere generalmente a los sistemas filosóficos propios de las religiones índicas.

En una clasificación que ha ido ganando adeptos desde que, en 1900, se vio esbozada por Max Mueller, son nueve las escuelas tradicionales de pensamiento de la filosofía india.[2] Esas escuelas se conocen en la India como *darśana*, un término que, si bien puede traducirse de varios modos, es una expresión derivada de una raíz verbal que significa "ver" y que transmite el significado de "visión de la realidad" o "visión del mundo". Los nueve sistemas de pensamiento indio pueden agruparse, además, en sistemas no ortodoxos y sistemas ortodoxos:

Filosofía india (*darśana*)	
Escuelas no ortodoxas de pensamiento hindú *Nāstika* (3) Materialismo indio Budismo Jainismo	Escuelas ortodoxas del pensamiento hindú *Āstika* (6) Nyāya Vaiśeṣika Sāṅkhya Yoga Mīmāṁsā Vedānta

El prefijo *asti* (de la palabra *āstika*) significa "sí", mientras que el prefijo *na* (de la palabra *nāstika*) significa "no". Las tres escuelas no ortodoxas del pensamiento índico son *nāstika*, en el sentido de que no admiten la autoridad de los Vedas. Las cuatro primeras escuelas que aceptan la autoridad védica (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya y Yoga) no lo hacen a priori, sino a posteriori. Las otras dos, por último, el Mīmāṁsā y el Vedānta, se basan en los Vedas.

Es evidente que la ortodoxia se define, en este caso, desde una perspectiva hindú y que su rasgo distintivo consiste en la aceptación de la autoridad de los Vedas, las escrituras fundacionales del hinduismo. Ahora habría que añadir que las escuelas Mīmāṁsā y Vedānta se diferencian de las mencionadas escuelas *āstika* en el sentido de que no solo reconocen la autoridad de los Vedas, sino que basan también en ellos sus enseñanzas. Por ello, para entender estas escuelas, es importante entender la visión tradicional de los Vedas.

El término veda procede de la raíz *vid*, que significa "conocer", como en la palabra "vídeo" (conocer visualmente). Los Vedas, según se dice, han sido revelados o "vistos" por los sabios. Tradicionalmente se supone que los Vedas no son obra de autores humanos, una idea que también existe en la tradición islámica, en donde se afirma que el Corán ha sido "recibido" de Dios por el profeta Muhammad. Pero el pensamiento vedántico hindú excluye la autoría de Dios. Los Vedas están entretejidos en la trama y urdimbre del

universo, que es eterno, lo que, a su vez, significa que son eternos y no creados ni inventados, sino "descubiertos" periódicamente.

Aunque exista cierto grado de consenso informal, los Vedas nunca se han visto formalizados en un canon cerrado. Esta incertidumbre tiene el efecto sutil de atribuir más influencia a la persona que habla con autoridad que al texto. Y, como los Vedas son muchos y el canon solo se halla vagamente definido, la persona que ha experimentado el estado de *jīvanmukti* se convierte en una opinión más autorizada que una masa de información confusa, indeterminada y, a veces, hasta contradictoria.

Hay cuatro Vedas (*Ṛg*, *Sāma*, *Yajur* y *Atharva*) que, como la Biblia cristiana, pueden dividirse en cuatro estratos diferentes. La diferencia fundamental existente entre el judaísmo y el cristianismo difiere en el estrato (Antiguo o Nuevo Testamento) al que atribuyen respectivamente más autoridad. El Mīmāṁsā, de manera parecida, atribuye una importancia fundamental a las primeras secciones de los Vedas, mientras que el Vedānta, por su parte, lo hace a la última parte, es decir, a las Upaniṣads, que jalonan, según el Vedānta, la consumación de todos los estratos anteriores y revelan, por ello mismo, la verdad última contenida en los Vedas.

El fundamento de la mencionada clasificación de los *darśanas* o escuelas de pensamiento es textual y el texto implicado son los Vedas. Pero este es un punto que no de-

beríamos exagerar. La palabra *āstika*, como ya hemos dicho, se deriva de una raíz verbal que literalmente significa "ser" o "así es", lo que nos indica que esas escuelas aceptan la autoridad de los Vedas. También hemos mencionado las seis escuelas *āstika* (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṅkhya, Yoga, Mīmāṁsā y Vedānta) y hemos dicho que, aunque las primeras cuatro aceptan la autoridad de los Vedas, no basan en ellos sus enseñanzas. Estas escuelas reconocen sencillamente la autoridad de los Vedas y pasan luego a hacer lo que quieren. El corpus de escrituras védicas es tan amplio que uno casi podría reconocer nominalmente la autoridad de esos textos y justificar cualquier opinión. La aceptación, pues, de la autoridad védica tiene más que ver con cuestiones de cohesión social que con objetivos filosóficos. De ahí que enumeremos *antes* esas cuatro escuelas que las del Mīmāṁsā y el Vedānta, que solo aceptan nominalmente la autoridad de los Vedas, y *luego* las tres escuelas no ortodoxas, que los rechazan.

III. Una explicación filosófica de la clasificación

También es posible proporcionar una justificación más filosófica de la naturaleza y orden de este sistema de clasificación, especialmente desde la perspectiva de nuestro tema de estudio, el Vedānta Advaita. Esto tiene que ver con el concepto de *yo* o *ātman*, que desempeña un papel tan fun-

damental en el Vedānta Advaita que el sistema mismo ha sido llamado *ātmādvaita.*

Y es que también cabría ordenar las nueve escuelas en función de la importancia que otorgan al concepto de *ātman*, es decir, al *yo* o *alma*. Los materialistas creen que basta, para dar lugar a la conciencia humana, con los elementos naturales. Y, como no reconocen la existencia de *ātman* y consideran que la muerte es el final, recomiendan vivir el momento. La felicidad, para el materialismo, se atiene a la máxima "come, bebe y pásatelo bien". El budismo tampoco reconoce la existencia de *ātman*, pero acepta conceptos semejantes, como la creencia, por ejemplo, en el ciclo del renacimiento. El jainismo, por su parte, acepta la existencia de *ātman*, aunque lo identifica con el cuerpo físico. Los sistemas Nyāya y Vaiśeṣika también creen en *ātman*, pero, según ellos, este no posee en sí mismo conciencia independiente de sus accesorios. Sāṅkhya y Yoga también creen en la existencia de un *ātman* independiente, aunque postulan, pese a no hallarse a la misma altura, la existencia de un dualismo estricto entre materia y espíritu. La materia está subordinada al espíritu y está integrada en una categoría independiente (y también hay escuelas en las que la materia se subdivide, en ocasiones, en distintos elementos constitutivos). En esos sistemas, no obstante, los *ātmans* siempre conservan su individualidad y jamás llegan a fundirse. El concepto de *ātman* en el Vedānta Advaita, sin embargo, unifica todas las entidades del do-

minio del espíritu en *Brahman*, del mismo modo que el Sāṅkhya y el Yoga congregan a todas las entidades del reino material en *prakṛti*. En este sentido, el Vedānta Advaita constituye la culminación de la idea central de que nos habla la filosofía india, que gira en torno al concepto de *ātman* o yo.

IV. Otra explicación filosófica de la clasificación

Podemos esbozar otra justificación filosófica de esta clasificación centrándonos en la actitud con que las diferentes escuelas contemplan la relación entre los reinos de la materia y del espíritu. La materia y la conciencia son *igualmente* datos de la experiencia humana: vemos objetos materiales a nuestro alrededor y es la conciencia inmaterial la que nos permite ser conscientes de ellos.

Podríamos postular, partiendo de la base de que materia y espíritu son hechos empíricos, tres posturas filosóficas diferentes: (1) que la materia es la realidad última de la que la conciencia no es más que un epifenómeno, (2) que materia y espíritu constituyen la realidad última, una postura que podría ser descrita como dualismo fundamental y (3) que, a la postre, el espíritu es lo único real, del que la materia no es más que un subproducto, una postura denominada idealismo.

La clasificación de las nueve escuelas comienza, aten-

diendo a este esquema, con el materialismo, luego habría que mencionar las escuelas fundamentalmente dualistas que aceptan la realidad tanto de la materia como del espíritu y concluiría con el Vedānta, de orientación idealista, una visión especialmente ejemplificada por el Vedānta Advaita.

V. ¿Qué significa Vedānta Advaita?

Empezaremos con la palabra *advaita*, que quizás nos parezca muy extraña. Une breve incursión en la filología puede ayudarnos a despojarla del exotismo que la acompaña cuando, por vez primera, tropezamos con ella. Advaita es una palabra compuesta de *a* (que tiene el mismo significado que el prefijo *a* de *a*histórico) y de *dvaita*, de modo que *advaita* significa no-*dvaita*.

Dvaita, por su parte, es un término etimológicamente relacionado con la palabra "dual", una conexión que, si pronunciamos ambas palabras en voz alta, podemos llegar incluso a apreciar. Pero *dvaita* no solo suena como dual, sino que comparte también su significado, puesto que quiere decir dualismo o dualidad.

Advaita (*a-dvaita*), pues, significa "no-dos" o "no-dual".

Tratándose, no obstante, de un adjetivo, debemos preguntarnos a qué se aplica o, dicho en otras palabras, qué es lo que se califica como no-dos.

Centrémonos ahora, dejando provisionalmente de lado la palabra *advaita*, en aquello a lo que califica, es decir, el Vedānta. De ese modo pondremos de relieve todo su significado.

La palabra Vedānta también parece, a primera vista, extraña, pero una breve incursión en el campo de la filología puede contribuir a revelar su significado.

El término Vedānta está compuesto de *veda* y *anta*. *Veda* se deriva de una raíz que significa "conocer", la misma raíz que aparece en las palabras inglesas *wit*, *wisdom* y *video*, que significan, respectivamente, "conocimiento intelectual", "sabiduría" y "conocimiento visual". La palabra *veda* significa, por tanto, sabiduría, es decir, sabiduría *espiritual* y, por implicación, los textos que la encarnan. Es precisamente por ello que el correlato escritural de la Biblia cristiana y del Corán musulmán recibe el nombre de *Vedas*. El lector debe saber que, a diferencia de lo que sucede con la Biblia y el Corán, la palabra Veda asume, a menudo, una terminación plural. Y ello es así porque, como ya hemos dicho, tradicionalmente se habla de *cuatro* Vedas. A veces, sin embargo, también se utiliza en singular para referirse colectivamente a todos ellos. El hecho de que el hinduismo no posea uno sino cuatro libros sagrados pone, de partida, da relieve el carácter intrínsecamente plural de la tradición.

Pero el hecho es que no solo hay cuatro Vedas, sino que, en cada uno de ellos, podemos identificar cuatro estratos

diferentes. La siguiente tabla puede ayudarnos a aclarar, a este respecto, las cosas.

	Vedas			
	Ṛg	*Yajur*	*Sāma*	*Atharva*
Mantra o Saṁhitā	____	____	____	____
Brāhmaṇa	____	____	____	____
Āraṇyaka	____	____	____	____
Upaniṣad	____	____	____	____

Cada uno de los Vedas contiene (1) himnos (muchos de ellos compartidos) de alabanza a los dioses, (2) explicaciones en prosa sobre el uso ritual de esos himnos, (3) reflexiones acerca del significado del ritual y (4) textos sagrados destinados a transmitir los misterios más elevados que trascienden el ritual y se adentran en el reino del conocimiento espiritual. Estos cuatro estratos se conocen, respectivamente, con los nombres de (1) *mantra* o *saṁhitā* (es decir, himnos o colecciones de himnos), (2) *brāhmaṇa* (es decir, afirmaciones autorizadas de los sacerdotes), (3) *āraṇyaka* (es decir, los libros de los bosques) y (4) *upaniṣads* (o textos místicos que los maestros revelaron a sus discípulos).

El resto de nuestra presentación se centrará en las *upaniṣads*, que, por aparecer al final de los Vedas y constituir el último de los cuatro estratos, se denominan también Ve-

dānta, es decir, el final de los Vedas (porque la palabra sánscrita *anta* tiene el mismo significado que la palabra castellana *final*).

Los textos constitutivos de las Upaniṣads (o Vedānta) se ocupan de los temas centrales de la filosofía: ¿cuál es la realidad última del universo que nos rodea y de los seres que estamos formulando esta pregunta? ¿Y cuál es, además, la naturaleza última de esta realidad última?

Las Upaniṣads (de las que se han identificado más de doscientas y de entre las cuales se consideran mayores cerca de una docena) no ofrecen una respuesta sencilla a estas preguntas. Se asemejan más a obras de inspiración religiosa que a tratados sistemáticos de teología y, en ese sentido, las inspiradas afirmaciones que nos brindan son susceptibles de múltiples interpretaciones. Son muchas las escuelas filosóficas que han aparecido en la India tratando de presentar sus enseñanzas de un modo sistemático. Estas diferentes escuelas se conocen como escuelas del Vedānta y difieren en su interpretación de la enseñanza última de las Upaniṣads. Las distintas escuelas responden de manera diferente a cuestiones como: «¿Es la realidad última de naturaleza personal o impersonal?». Y también difieren en su respuesta a cuestiones tales como: «¿Cuál es la relación existente entre la realidad última (*Brahman*) y el mundo o en qué consiste la Realización?».

El Vedānta Advaita es una de las escuelas que constituyen el Vedānta. Se denomina *advaita* porque no considera

que nosotros y el universo seamos diferentes a la realidad última, puesto que somos no-dos. Es preferible llamarla *no-dos* en lugar de *uno*, porque el no-dos implica, desde el mismo comienzo, una falta de división fundamental, mientras que *uno* podría implicar la unión de dos cosas que, de hecho, están separadas. Por ello se prefiere hablar en términos de una Realidad «indivisa» (*a-dvaita*) que de una sola Realidad, porque establecer tal división fundamental sería un error.

¿Son todos los seres vivos, en última instancia, idénticos a *Brahman*? ¿Es el universo idéntico también a *Brahman*? ¿Existe alguna diferencia entre el modo en que los seres vivos son idénticos a *Brahman* y el modo en que lo es el universo? ¿Qué realidad poseen, si la Realidad última es indivisa, las cosas y personas que nos rodean? ¿Son imperfecciones o adornos y de qué modo pueden existir sin imponer dualidad alguna a la realidad indivisa? Estas son las preguntas a las que el Vedānta Advaita trata de responder confiando (1) en la revelación, (2) en la razón y (3) en las enseñanzas de quienes afirman ser encarnaciones vivientes de la Realización de *Brahman* o de la Realidad última.

PRIMERA PARTE

Vedānta Advaita: un enfoque escritural

El enfoque escritural confía en la autoridad espiritual de los textos como fundamento de las afirmaciones relativas a la naturaleza de la realidad última. Esta es una realidad a la que las Upaniṣads se refieren habitualmente como *Brahman*.

Las Upaniṣads, sin embargo, realizan varias afirmaciones sobre la naturaleza del mundo objetivo, la naturaleza del sujeto individual y la naturaleza de la Realidad última (*Brahman*). Y son «grandes y hasta casi insuperables las dificultades a la hora de decidir cuál es exactamente la enseñanza de las Upaniṣads con respecto a diferentes cuestiones decisivas. Esto explica la emergencia en los últimos tiempos de diferentes escuelas de Vedānta, todas las cuales afirman exponer la enseñanza de las Upaniṣads».[3] También conviene añadir que:

> La vaguedad de la enseñanza de las Upaniṣads es todavía mayor en lo que respecta a la relación existente entre *Brahman*

> y el alma individual, por una parte, y el universo físico, por la otra. Aunque [...] hay muchas y muy destacadas afirmaciones sobre su identidad, tampoco faltan aquellas que distinguen entre ambos. El primer problema al que debe enfrentarse cualquier intento de sistematizar la enseñanza de las Upaniṣads consiste en armonizar estos dos conjuntos de afirmaciones.[4]

Cada sistema del Vedānta ha desarrollado sus propios métodos para armonizar estas afirmaciones sobre los presupuestos subyacentes (contenidos en *Brahmasūtra* 1.1.4) de que estas enseñanzas upanishádicas deben ser entendidas de un modo unificado. El Vedānta Advaita, como sistema de Vedānta, ha diseñado su propia comprensión de las Upaniṣads de acuerdo con esta premisa.

Ya hemos dicho que las Upaniṣads parecen contener dos corrientes de pensamiento, una que reconoce la diversidad del universo objetivo, el individuo subjetivo y la Realidad última (*Brahman*) y otra que subraya su unidad. El gran exponente del Vedānta Advaita

> Śaṅkara reconoce, en las Upaniṣads, la existencia de dos corrientes de pensamiento, pero cree que una de ellas, es decir, la que afirma la realidad de la diversidad, no es más que una concesión a modalidades empíricas de pensamiento. La diversidad solo es cierta bajo determinadas condiciones y la única enseñanza de las Upaniṣads, en su opinión, es la uni-

dad. Pero, como no puede haber unidad separada de la diversidad, no define su enseñanza como monismo, sino como "no-dualismo" (es decir, advaita).[5]

Pero ¿cómo -deberíamos preguntarnos- llega Śaṅkara a esa conclusión?

Lo hace mediante la maniobra exegética de apelar a ciertas afirmaciones clave de las Upaniṣads llamadas *mahāvākyas* a cuya luz debe entenderse el conjunto de sus enseñanzas. Esto sería como decir que, quien quiera entender el Nuevo Testamento debería partir de la afirmación de que «Jesús es el Mesías». El resto de las afirmaciones del Nuevo Testamento que no confirmen directamente esa afirmación -como cuando Jesús, por ejemplo, pregunta a Pedro «¿Quién crees que soy?», o cuando, en la cruz, clama a Dios si se ha olvidado de él- deben supeditarse a la *mahāvākya* seminal de que «Jesús es el Mesías».

Las *mahāvākyas* a cuya luz deben entenderse, según la tradición hermenéutica del Vedānta Advaita, las Upaniṣads, son las siguientes:

I. El universo es *Brahman.*
II. Yo soy *Brahman.*
III. *Ātman* es *Brahman.*
IV. Eso eres tú.

A los que, en ocasiones, se añade un quinto que dice:

V. *Brahman* es el espíritu (o la conciencia).

Estas afirmaciones deben ser consideradas con gran celo exegético, porque pueden ser muy fácilmente malinterpretadas. En realidad, estas *mahāvākyas* son también aceptadas por otras escuelas de Vedānta, de modo que no es el hecho de que se las identifique como *mahāvākyas,* sino su comprensión dentro del Vedānta Advaita, lo que distingue a este sistema de otras escuelas de Vedānta.[6]

El universo es *Brahman*

El lector se percatará de que esta primera afirmación identifica al mundo objetivo con *Brahman.* Y también advertirá que la segunda afirmación («Yo soy *Brahman*») identifica al individuo con *Brahman.* Pero la naturaleza de la identidad entre el universo objetivo y *Brahman,* por un lado, y entre el sujeto individual (o *jīva*) y *Brahman,* por el otro, *no* es la misma.

Conviene ahora, antes de explicar esta diferencia, llamar la atención sobre una importante distinción entre dos tipos de ilusión que pueden afectar a nuestra experiencia ordinaria. Una persona puede ver a la distancia una serpiente, que la observación más detenida acaba revelando como una mera cuerda. Este último conocimiento, el conocimiento correc-

tor, como casi cualquier conocimiento, afirma la existencia de algo, pero desmiente que se trate del objeto (es decir, la serpiente) que anteriormente se le apareció. Y, cuando descubre este error, piensa o se dice: «No es una serpiente, sino una cuerda». Del mismo modo, la persona que contempla una caracola blanca a través de un cristal amarillo, de cuya existencia no es consciente, concluye que se trata de una caracola amarilla. Un cambio de perspectiva acaba revelando, no obstante, que el color amarillo no pertenecía a la caracola, sino al cristal. En este caso también, como en el primero, el conocimiento posterior afirma la existencia de una realidad pero, a diferencia de aquel, no niega el objeto tal y como aparecía (es decir, la caracola), sino solo uno de sus *aspectos*, es decir, su tonalidad amarillenta. Todavía se trata de una caracola, pero que ahora resulta que no es amarilla, sino blanca. La confusión, en el primer caso, consistía en confundir un determinado objeto con otro que no está presente, mientras que, en el segundo, consiste simplemente en atribuir a un objeto dado un rasgo que, por más que se presente simultáneamente, no le pertenece. Pero la interposición de un cristal (*upādhi*), que realmente es de color amarillo, no implica ilusión alguna. Esto sirve para ilustrar la diferencia existente en el modo en que, según Śaṅkara, un único y solo *Brahman* aparece simultáneamente como el mundo y como el yo individual (*jīva*). De este modo, como sucedía en el primer ejemplo de la cuerda con la serpiente, emerge la ilusión del mundo.[7]

La relación de *jīva* con *Brahman*, sin embargo, debe ser explicada apelando al segundo ejemplo, porque «*jīva* no es falso ni ilusorio como lo es el mundo».[8] «Son sus limitaciones, más bien, las falsas»[9] y «estas limitaciones, que realmente son los adjuntos empíricos que parecen agregársele como, en nuestro segundo ejemplo, el color amarillo se superponía a la caracola».[10] Como resultado de todo ello:

> La verdad última, tal y como la comprende el *jīvanmukta*, niega el mundo y afirma la realidad subyacente de *Brahman*, que se ofrece en todas las presentaciones como el ser positivo (*sat*) y con el que estamos, aunque no de un modo consciente, en continuo contacto. El yo individual, por otra parte, no es, en este sentido, ilusorio. Es *Brahman* mostrándose a través de medios o limitadores adjuntos (*upādhi*) –como el órgano interno (*antaḥkaraṇa*)–, elementos pertenecientes, dicho sea de paso, al mundo físico y, como tales, ilusorios. O, por decirlo con otras palabras, el yo individual, contemplado *sub specie aeternitatis*, es *Brahman* mismo. Cuando entendemos este hecho a través de nuestra propia experiencia, lo que se niega no es *jīva* en tanto que entidad espiritual, sino tan solo determinados aspectos, como su finitud y su separación de otros yoes. Nuestras ideas a este respecto pueden, en consecuencia, verse profundamente transformadas, pero lo más importante es que el yo no se ve negado (*bādhita*), como sucede con el mundo físico, sino, por el contrario, reafirma-

do, aunque solo como *Brahman*. No podemos, por ello, concluir que el yo individual sea falso (*mithyā*) del mismo modo en que afirmamos que el mundo es falso. Lo único que podemos decir al respecto es que no es realmente el agente, el que disfruta, etcétera.[11]

Cabría presentar la imagen global que emerge de esta discusión con las siguientes palabras:

> Ahora conocemos, en general, la visión adváitica del mundo. *Brahman* es la única realidad que aparece como universo objetivo y como sujeto individual. Aquella es una manifestación ilusoria de *Brahman*, mientras que esta es *Brahman* mismo presentándose bajo las limitaciones que forman parte de este universo ilusorio.[12]

Yo soy *Brahman*

Ahora debemos examinar con más detenimiento la segunda afirmación, según la cual «Yo soy *Brahman*». El sujeto individual -el yo- es considerado habitualmente por el advaita como *jīvātman* o *jīva*. La importancia de esta forma compuesta quedará más clara al concluir esta exposición aunque, por mor de la brevedad, nos referiremos, en esta exposición, al *jīvātman* como *jīva*.

En el caso de la distinción entre los dos primeros *mahā-*

vākyas -el que identifica a *Brahman* con el universo y el que lo identifica con *jīva*-, ha resultado que, por más que ambos se afirmaran idénticos a *Brahman*, la naturaleza exacta de esa identidad no era la misma. La pista para la comprensión del segundo *mahāvākya* y el tipo de identidad que implica nos la proporciona el hecho de que, aunque *jīva* se considere *anādi* (o sin comienzo), la naturaleza de esa "ausencia de comienzo" no es, ni desde la perspectiva empírica ni desde la trascendental, idéntica.

Ya hemos dicho que la noción de *jīva* se refiere a «un complejo (*viśiṣṭa*) que no solo designa un elemento idéntico a *ātman*, sino también a adjuntos limitadores como los órganos internos».[13] Es importante que, mientras avanzamos, recordemos este punto. La realidad empírica de *jīva* consiste en que está atrapado en el proceso de *saṁsāra* y encadenado a su *karma*, es decir, a sus acciones.

Deberíamos preguntarnos aquí por la responsabilidad de lo que ocurrió *primero*. Pero tal cuestión es realmente inadmisible, porque da por sentado que hubo un tiempo en el que el yo carecía de toda predisposición, una visión abstracta del yo que resulta tan absurda como la de una mera tendencia que no caracteriza a nadie. El yo, como habitualmente lo conocemos, implica siempre un yo con un determinado conjunto de tendencias. Por ello las exposiciones indias se refieren al karma como sin comienzo (*anādi*). Y ello implica que, poco importa el modo en que retomemos la historia de un

individuo, porque jamás llegaremos a un estadio despojado de todo rasgo distintivo.[14]

Este es uno de los sentidos en el que *jīva* es *anādi*, es decir, carente de comienzo. Pero también existe otro sentido en el que es *anādi* o sin comienzo, un sentido que puede identificarse formulando la siguiente pregunta: ¿experimenta el *jīva, en su verdadera naturaleza*, algún cambio en su proceso de implicación en el universo? En este contexto:

> Merece la pena distinguir, además, entre cambio real y cambio aparente. El cambio real (*pariṇāma*) significa que, cuando se destruye una cosa concreta, no desaparece por completo. Cuando una cuerda se rompe, por ejemplo, se transforma en fibras deshilachadas, mientras que, cuando se rompe una cazuela, se convierte en trozos de cerámica. En la transformación aparente (*vivarta*), en cambio, la desaparición es completa. Cuando la ilusión de la "serpiente" se ve superada, por ejemplo, no queda nada. Solo cabe añadir que *jīva* no es, en ninguno de ambos sentidos, un efecto. No es una transformación real ni una apariencia ilusoria de *Brahman*, de modo que no hay implicado, en su caso, ningún principio de causalidad. Pero si, a pesar de ello, afirmamos que el yo individual ha nacido, eso solo se refiere a la manifestación de sus adjuntos -como el cuerpo físico, por ejemplo-, pero no al principio espiritual que lo constituye. De

ahí que se diga que *jīva* es sin comienzo (*anādi*). Es, como ya hemos dicho, *Brahman* mostrándose bajo un ropaje empírico.[15]

Conviene señalar la diferencia existente entre la naturaleza de este ejemplo y la del que hemos citado anteriormente. En el primer caso, la diferencia entre ambas ilusiones (la de la cuerda y la serpiente y la de la caracola teñida de amarillo) se basa en tomar como un dato algo que no está presente (serpiente), mientras que, en el segundo, un determinado rasgo, el tono amarillo, se atribuye erróneamente a la caracola. La caracola nos viene dada *siempre*, razón por la cual no se le aplica concepto alguno, ni permanente ni real, de cambio. No es que la caracola blanca se convierta en una caracola amarilla y que, cuando descubrimos el error, *se elimine* el color amarillo y vuelva a convertirse en una caracola blanca. No, lo cierto es que el color amarillo nunca formó parte de la caracola.

Lo que carece de comienzo, carece también, según asumen las opiniones filosóficas habituales, de final, es decir, es eterno. *Jīva* es, desde esta perspectiva, eterno en *dos* sentidos: (1) en el sentido de que forma parte del *saṁsāra* que, como proceso, es eterno y (2) en el de que es idéntico a *Brahman*, que también es eterno. Es quizás a causa de que es *eterno* en ambos sentidos que podemos referirnos a él como *jīvātman*. En tanto que testigo permanente y silencioso de todas sus continuas y fluctuantes peripecias,

jīvātman es conocido como *sākṣī*, el testigo permanente de lo constante.

Pero eso implica la existencia de dos tipos de eternidad:

> La filosofía india distingue la existencia de dos tipos de eternidad: a) *kūṭastha nityatā* y b) *pravahārūpa nityatā*. Una cosa es *kūṭastha nitya* cuando no cambia nunca y otra es *pravahārūpa nitya* si, por más que cambia de continuo, no modifica su forma (*niyati*). A una roca, por ejemplo, cabe atribuirle, hablando en términos generales, el primer tipo de realidad y, a un río, el segundo. La naturaleza de un río es la de fluir sin cesar y, en la medida en que no se aparta de su naturaleza, podemos decir que es *mutablemente real*, aunque no, como una roca, *perdurablemente real*.[16]

El componente *jīva* de *jīvātman* participa de *pravahārūpa-nityatā*, mientras que el elemento *ātman* lo hace de *kūṭastha-nityatā*.

Por ello, cuando se dice que «yo soy *Brahman*», no es al elemento *jīva* al que la afirmación se refiere, sino al elemento *ātman*. Y también hay que señalar que, si bien la afirmación «*aham brahma asmi*» (es decir, «yo soy *Brahman*») puede inducir a muchos a la convicción de que el espíritu es uno, «deja sin explicar el universo físico»,[17] lo que subraya la importancia del primer *mahāvākya*.

Ātman es *Brahman*

Veamos ahora el tercer *mahāvākya*, según el cual *ātman* es *Brahman*.

Debemos empezar reconociendo la importancia, a la luz de la literatura védica y upanishádica, de esta identificación. Según M. Hiriyanna:

> *Brahman* se refiere al principio eterno realizado en el mundo como totalidad y *ātman* a la esencia más profunda del yo. Estas dos nociones -*Brahman* y *ātman*- poseen una gran importancia y no solo se presentan, en la literatura de este periodo, de forma independiente, sino que a veces están interrelacionadas y su paralelismo se refleja describiendo la relación existente entre el yo del mundo y el universo físico del mismo modo en que el yo individual se relaciona con el cuerpo. Por ello, el Atharva Veda, por ejemplo, declara que el yo universal o alma del mundo tiene «a la tierra por sus pies, la región atmosférica por vientre, el cielo por cabeza, el sol y la luna por ojos y el viento por respiración».[18]

Y luego sigue diciendo:

> Estas dos nociones se hallan, en ocasiones, identificadas y es esa feliz identificación la que constituye la enseñanza esencial de las Upaniṣads. Esto significa que el principio que subyace al mundo como totalidad y el que configura la esen-

cia del ser humano es, en última instancia, el mismo. Aquí concluye la larga búsqueda india de la causa de todas las cosas -la búsqueda, como dicen las Upaniṣads, de «eso cuyo conocimiento nos permitirá conocerlo todo». Y, aunque las Upaniṣads nos ofrezcan frecuentes descripciones aisladas de *Brahman* o de *ātman*, no son estrictamente característicos de ellas, porque también se encuentran en la literatura previa. La específicamente upanishádica, por otra parte, es su identificación explícita.[19]

¿Cuál es, sin embargo, más allá de su significado textual, la importancia filosófica de esta identificación?

La mejor respuesta a esta pregunta se deriva de la perspectiva de que la búsqueda de la Realidad última sigue, en las Upaniṣads, dos caminos: uno externo y otro interno. El enfoque externo se vio representado por la búsqueda del fundamento último del universo externo. Veamos ahora un pasaje de las Upaniṣads que nos proporciona un vislumbre del funcionamiento de ese enfoque:

El retorno a Brahma, fundamento último del mundo.

-Si todo este mundo -dijo Gārgī Vācaknavī a Yājñavalkya- está tejido y entrelazado, como la trama y la urdimbre, con el agua, ¿con qué está entrelazada el agua?

-Con el viento, oh, Gārgī.

-¿Y con qué está entonces, te ruego que me respondas, tejido y entrelazado el aire?

-Con los mundos atmosféricos, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos atmosféricos?

-Con los mundos de los Gandharvas, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de los Gandharvas?

-Con los mundos del sol, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos del sol?

-Con los mundos de la luna, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de la luna?

-Con los mundos de las estrellas, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de las estrellas?

-Con los mundos de los dioses, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de los dioses?

-Con los mundos de Indra, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de Indra?

-Con los mundos de Prajāpati, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de Prajāpati?

-Con los mundos de Brahma, oh, Gārgī.

-¿Y con qué están, te ruego que me respondas, tejidos y entretejidos los mundos de Brahma?

-Oh, Gārgī, no preguntes demasiado si no quieres que se te caiga la cabeza. En realidad, estás haciendo demasiadas preguntas sobre una divinidad acerca de la cual no podemos dar más respuestas. No te excedas, pues, en tus preguntas, Gārgi.

Después de eso, Gārgī Vācaknavī dejó de preguntar.[20]

Por su parte, el camino interno asumió la forma de una búsqueda del fundamento único del ser o de la personalidad.

> Pero ¿cuál *era* el yo esencial del ser humano? El término introducido en la indagación védica fue *ātman*, término común para referirse, habitualmente como pronombre reflexivo, al "sí mismo". A partir de este uso general, *ātman* recibió un significado más específico como la parte más esencial del ser humano, su realidad básica. A veces también se refería al cuerpo o al tronco del cuerpo como algo diferente de las extremidades. Gradualmente, sin embargo, *ātman* fue diferenciándose del cuerpo físico ordinario y refiriéndose al yo más interno, el principio o entidad que proporciona al ser humano su naturaleza esencial.[21]

El siguiente pasaje de las Upaniṣads (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* IV. 1-6) nos ofrece una útil, aunque sencilla, ilustración de este tipo de enfoque interno.

La luz del ser humano es el alma

1. Mientras Yājñavalkya se acercaba a Janaka, [rey] de Videha, se dijo: «No quiero hablar con él».

   Pero [una vez que] Janaka, [rey] de Videha, y Yājñavalkya empezaron a hablar de Agnihotra, Yājñavalkya dejó que el rey le preguntase todo lo que quisiera. Entonces el rey le preguntó:

2. -¿Cuál es entonces, Yājñavalkya, la luz que posee una persona?

   -La luz del sol, oh, rey -respondió Yājñavalkya-, porque es gracias a ella que el hombre se sienta, se mueve y trabaja.

   -Así es, en verdad, Yājñavalkya -asintió el rey.

3. -Pero ¿qué luz tiene entonces, Yājñavalkya -inquirió nuevamente el rey-, el hombre cuando el sol se pone?

   -La luna, en verdad, es entonces su luz -respondió Yājñavalkya-, porque es gracias a ella que el hombre se sienta, se mueve y trabaja.

   -Así es, en verdad, Yājñavalkya.

4. -Pero ¿cuál es entonces Yājñavalkya, cuando el sol y la luna se ponen -inquirió nuevamente el rey-, la luz que posee una persona?

   -El fuego, en verdad, es su luz, porque es gracias al fuego que el hombre se sienta, se mueve y trabaja.

   -Así es, en verdad, Yājñavalkya.

5. -Pero ¿cuál es, cuando el sol y la luna se han puesto y el fuego se ha apagado, Yājñavalkya, la luz que posee una persona?

   -El sonido, en verdad, es esa luz -replicó Yājñavalkya -, porque gracias a él el hombre se sienta, se mueve y trabaja.

   -Así es, en verdad, Yājñavalkya.
6. -Pero ¿de dónde viene entonces, Yājñavalkya, cuando el sol y la luna se han puesto, el fuego se ha apagado y el sonido acallado, la luz de la persona?

   -El alma (*ātman*) es, en realidad, esa luz -respondió Yājñavalkya-, porque es gracias al alma que el hombre se sienta, se mueve y trabaja.[22]

En otro lugar de las Upaniṣads se lleva a cabo, en un intento de identificar al *ātman*, un análisis más detallado de la personalidad humana. Este análisis se caracteriza por la división de la persona humana en cinco envolturas, mientras que otros se centran en los estados de conciencia experimentados por el ser humano.

El *Taittirīya Upaniṣad* (2. 1-6) enumera cinco *kośas* o envolturas constitutivas de la personalidad humana. «En este pasaje se intenta analizar al ser humano en cinco niveles, desde sus formas más ordinarias hasta las más sutiles y, en consecuencia, también más reales. El ser humano *real* trasciende las dimensiones física, vital, mental e intelectual y hasta beatífica. En última instancia se sugiere que

el yo real del ser humano es idéntico a *Brahman*, el principio último y absoluto, su *raison de être*».[23]

De manera parecida, otro texto (*Chāndogya Upaniṣad* 8: 7-12) sostiene que «el verdadero yo esencial se identifica sucesivamente con el yo corporal, el yo onírico y el yo del sueño profundo y se señala que esos tres conceptos resultan inadecuados porque la naturaleza del yo verdadero no puede acomodarse a ninguna de esas tres condiciones, es decir, a la vigilia, al sueño y al sueño profundo».[24] Lo que aquí se subraya es que «el yo real no es cuerpo, mente ni negación completa de la conciencia. El yo es ciertamente conciencia, pero de nada más que de sí mismo. Es pura conciencia del yo tal cual e idéntico, en esa condición, a la realidad superior».[25]

Esta es una imagen que el Māṇḍūkya Upaniṣad elabora más detenidamente.[26]

Estado de conciencia	**Estado del yo**
Vigilia	Vaiśvānara
Sueño	Taijasa
Sueño profundo	Prājña
El cuarto estado	*Ātman*

En los pasajes anteriores, uno advierte que, en el proceso de *adentrarse* en la personalidad humana, los videntes

upanishádicos identifican al *Ātman* con el yo real, ya sea que se centren en los constituyentes del yo (como en el caso de las cinco envolturas) o en los estados de conciencia experimentados por él (es decir, vigilia, sueño y sueño profundo). Ahora debemos recordar que, como resultado de dirigirse hacia *fuera*, hacia el universo, el vidente upanishádico identificaba su fundamento real con *Brahman*, mientras que, dirigiéndose hacia dentro, el pensador upanishádico realizaba el yo interno como *Ātman*.[27]

El gran descubrimiento de las Upaniṣads fue la identificación entre el fundamento del universo y el fundamento de nuestro ser. Ainslie Embree elabora este punto con la ayuda de los tres pasajes que citamos a continuación. En el primero de ellos, describe la búsqueda del fundamento último del universo objetivo, en el segundo, hace lo mismo con la búsqueda del sujeto individual y, en el tercero, unifica los dos anteriores.

1) En su búsqueda de un fundamento último del mundo de los fenómenos naturales, del tiempo, del espacio y de la existencia humana, los sabios de las Upaniṣads llegaron a la concepción de *Brahman* como un poder innegable, impersonal e incognoscible.[28]

2) A diferencia de lo que ocurre con las cuestiones relativas al fundamento del mundo externo, hay que dirigirse hacia dentro para preguntarse lo que significa el concepto del Yo. El Yo puede identificarse con el cuerpo físico o, como solían decir

los pensadores upanishádicos, con el "alimento". Pero la conciencia, la respiración y la voluntad resultaron, en última instancia, definiciones insatisfactorias del Yo. Lo que se necesitaba era algo que estuviese más allá del cambio, algo que fuese, de hecho, inmortal. Y para ello sirvió, precisamente, el concepto de *ātman*.[29]

3) En el macrocosmos del universo, los sabios vieron a *brahman* y, en el microcosmos de su ser, vieron a *ātman*. La realización de que no hay diferencia entre ambos y de que el fundamento de nuestro ser es idéntico al fundamento del universo es el gran descubrimiento de los pensadores de las Upaniṣads. «Quien sabe "yo soy *Brahman*" -afirma el sabio- deviene eso completamente. Ni los dioses pueden impedir que se convierta en eso, porque entonces se convierte en el Yo». Conviene advertir, no obstante, que lo anterior no se refiere a una fusión con lo divino, a una unión entre Dios y el ser humano o al logro de un estado de unidad. Se trata, más bien, del reconocimiento de que no existe nada "divino" ajeno al individuo, ningún ser superior que se oponga al yo, ni proceso de devenir algo que uno no sea ya, sino tan solo del reconocimiento de la verdad que siempre ha estado ahí.[30]

Bien podríamos decir que esta identificación entre *ātman* y *Brahman* los fortalece a ambos. M. Hiriyanna señala, por ejemplo, que el enfoque a la realidad última, vía *Brahman*, atraviesa ciertas dificultades:

> Tal principio no necesita ser de naturaleza espiritual y puede ser perfectamente una entidad material o física. Además, una concepción objetiva como la anterior es poco más que una hipótesis para explicar el origen del universo y no hay nada que nos obligue a considerarla como algo realmente existente, ya que no hay absurdo lógico en negarlo. Algunos pensadores parecen haberlo hecho así durante el periodo upanishádico afirmando que, «en el comienzo, este mundo era no-ser».[31]

De manera parecida, el acercamiento a la realidad última a través de *ātman* tampoco está exento de dificultades:

> Si, en lugar de la noción de *Brahman*, partimos de la noción de yo, nos encontramos con una dificultad parecida porque, mientras que el yo designa a algo que es espiritual y posee una certeza incontrovertible también es, por lo que sabemos, de naturaleza necesariamente limitada. Cualquier visión que asumamos de su naturaleza se hallará determinada, por un lado, por el mundo de la naturaleza y, por el otro, por los demás yoes.[32]

Cuando ambos, sin embargo, se identifican, parecen tener el efecto de contribuir a superar los puntos flacos del otro. Se ha dicho que *Brahman* parece demasiado hipotético para ser real. Pero «su identificación con *ātman* permite el establecimiento del carácter espiritual de este principio y la eliminación de la incertidumbre de su exis-

tencia».[33] También se ha dicho, del mismo modo, que *ātman* es demasiado personal, hasta el punto de ser limitado y finito, aunque muy real; «es esta falta de finitud la que se supera mediante su identificación con *Brahman*, causa primera y omnicomprensiva del universo».[34]

Esta identificación entre *ātman* y *brahman* puede ser interpretada de modos muy distintos. Troy Wilson Organ señala, en el siguiente pasaje, algunos de ellos:

> Debemos empezar preguntándonos por el significado de la conectiva "es", un término que posee, al menos, cinco significados lógicos diferentes: 1) predicación, como cuando decimos: «Esta manzana es verde»; 2) inclusión de clase, como cuando afirmamos: «Fido es un perro»; 3) pertenencia a una clase, como cuando decimos que «el pelícano pardo está extinguiéndose»; 4) igualdad, como cuando decimos que «dos y dos son cuatro» y 5) identidad, como cuando decimos que «IV es [es decir, equivale a] 4». La identidad entre *ātman* y *Brahman* parece ser una forma de identidad o equivalencia, de la que también existen muchos tipos diferentes: 1) identidad física absoluta, como cuando afirmamos que «A es idéntico a A»; 2) identidad física relativa, como cuando hablamos, por ejemplo, de gemelos idénticos; 3) la misma entidad en estadios diferentes de desarrollo como, por ejemplo, el niño Joe Doakes y el adulto J.D.; 4) la misma especie como, por ejemplo, Harry Truman como hombre y Herbert Hoover como hombre; 5) el mismo ser en diferentes contextos como,

por ejemplo, Jane la madre y Jane la esposa; 6) identidad entre totalidad y parte como, por ejemplo, el océano Atlántico y un vaso de agua del océano Atlántico; 7) identidad entre apariencia y realidad como, por ejemplo, una fotografía y la persona fotografiada y 8) el mismo objeto contemplado desde diferentes perspectivas como, por ejemplo, la imagen de la paradoja ilusoria pato-conejo. Probablemente la identidad entre Brahma y *ātman* se refiera a esta última subclase, en donde *ātman* es la totalidad contemplada desde el interior y *Brahman* la totalidad contemplada desde el exterior.[35]

Aquí debemos subrayar la necesidad de entender ontológicamente la noción de identidad. El pasaje recién citado ayuda a explicar lo que consideramos identidad, pero también conviene señalar lo que *no* entendemos como identidad. Cuando, en primer lugar, el Vedānta Advaita afirma que *Ātman* es *Brahman*, no quiere decir que *Ātman se convierta*, en el momento de la realización, en *Brahman*. La realización consiste, por el contrario, en darse cuenta de que *Ātman* fue *Brahman*, es *Brahman* y siempre será *Brahman*. Este es un punto que puede ser explicado con la ayuda de la parábola «Como el hijo del rey», en la que «un príncipe criado desde la infancia como cazador acaba descubriendo que es de sangre real. Ello no implica devenir alguno, porque siempre ha sido un príncipe y lo único que debe hacer es llegar a comprender que ya lo es».[36] La moraleja metafísica de la historia es que jamás hubo un momen-

to en que el cazador dejase de ser príncipe. No es que se convirtiera en príncipe cuando le dijeron que lo era, porque lo cierto es que nunca dejó de serlo, sino que tan solo implicó su reconocimiento.

Cuando, en segundo lugar, el Vedānta Advaita afirma que *Ātman* es *Brahman*, *no* quiere decir que *Ātman* se funda con *Brahman*. Veamos, para ilustrar este punto, un ejemplo procedente del campo de la astronomía. Durante mucho tiempo, los astrónomos distinguieron dos estrellas distantes –«la estrella matutina» y «la estrella vespertina»– hasta que acabaron descubriendo que ambas eran Venus. ¿Significa eso que la estrella matutina se fundió con la estrella vespertina o que esta se fundió con aquella? Esa conclusión no es aceptable, porque ambas eran y siempre han sido Venus.

A veces se dice, en tercer lugar, que «la afirmación *Ātman es Brahman* no es metafísica, sino soteriológica».[37] Consideremos en este sentido la siguiente interpretación proporcionada por Rudolf Otto: «La palabra "es", en la fórmula mística de identificación [*Ātman* es *Brahman*], tiene un significado que, desde una perspectiva lógica, no posee. No es una cópula como en la frase "s es P" ni el signo de igualdad de una ecuación reversible. No es el "es" de una afirmación normal de identidad». Y, para señalar lo que la afirmación está tratando de expresar, Otto añade: «en lugar de decir *yo soy Brahman*, por ejemplo, uno podría decir *yo "existo" gracias a Brahman, mi esencia es Brahman*

o *Brahman me hace existir*».[38] Pero, por más interesante que esta sugerencia sea, no es, como tal, aceptable para el Vedānta Advaita.

Que *Ātman* sea *Brahman* no significa, en cuarto lugar, que *Ātman* sea una fracción de *Brahman*. Podemos decir, hablando en un sentido amplio, que *jīva* encarnado como *Ātman* está incluido en *Brahman* como una parte del universo del que *Brahman* es el fundamento, pero eso es todo lo que podemos decir, porque «del mismo modo que un cristal transparente es erróneamente tomado por rojo al ubicar junto a él una flor roja y que el ignorante considera sucio el cielo incoloro o confunde, en el crepúsculo, una cuerda con una serpiente o una concha con una moneda de plata, la no dualidad de *Ātman* y *Brahman* es erróneamente confundida con el yo empírico».[39]

Podemos apelar aquí al comentario de Śaṅkara sobre *Brahmasūtra* 2.3.50 para señalar que «el alma individual no es directamente el *Ātman* más elevado... ni tampoco es diferente de *Ātman*». No es lo mismo porque el alma está sujeta a adjuntos limitadores, pero tampoco es diferente porque también puede decirse que carece de adjuntos limitadores. Todos los yoes empíricos están incluidos en *Brahman*, pero todavía está por determinar la naturaleza exacta de su relación.[40]

Eso eres tú

El cuarto *mahāvākya* afirma que *Eso eres tú*. Un análisis del modo en que debemos entender esta *gran afirmación* nos permite adentrarnos en la hermenéutica de las afirmaciones védicas.

Anteriormente dijimos que, a diferencia de las otras cuatro escuelas ortodoxas de la filosofía hindú, las escuelas Mīmāṁsā y Vedānta basan su filosofía en el texto de los Vedas, en lugar de aceptar simplemente, como las demás escuelas, la autoridad védica. Es por tanto en estas dos escuelas donde se centra concretamente la cuestión de la exégesis védica. La cuestión exegética clave siempre es la misma: «¿Cómo podemos determinar el significado de un pasaje concreto?».La escuela Mīmāṁsā ha llegado a la conclusión de que el significado de un pasaje textual debe ser dilucidado atendiendo a seis factores. Veamos ahora este criterio séxtuple, denominado técnicamente *ṣaḍliṅga*:

> 1) unidad entre los pasajes inicial y final (*upakramopasaṁhāraikya*); 2) recurrencia temática (*abhyāsa*); 3) búsqueda de una nueva conclusión (*apūrva*); 4) utilidad de dicha conclusión (*phala*); 5) elogio o crítica completa (*arthavāda*); 6) demostración completa (*upapatti*). El Vedānta Advaita también acepta estos criterios como *pramāṇas* para la búsqueda de *significado*.[41]

Pero, por más que el Mīmāṁsā y el Vedānta Advaita acepten estos criterios, asignan prioridad interpretativa a *diferentes* partes de los Vedas (a las primeras y a las últimas secciones, respectivamente), lo que explica el hecho de que, a pesar de emplear en su interpretación de los Vedas los mismos criterios, lleguen a conclusiones diferentes. No debemos olvidar que, aceptando también esos criterios, otros sistemas de Vedānta ajenos al Advaita llegan a conclusiones diferentes con respecto incluso al significado de la "última porción" de los Vedas. Estas discrepancias, no obstante, son el resultado de diferencias de interpretación de los mismos textos védicos, mientras que la diferencia existente entre el Mīmāṁsā y el Vedānta, y, muy especialmente, el Vedānta Advaita, se deriva de la aplicación de los mismos criterios exegéticos a diferentes conjuntos de textos védicos.

Ahora podemos pasar a examinar el modo en que opera la exégesis adváitica aplicándola a un determinado pasaje de las escrituras. La cita que aquí hemos seleccionado es un pasaje muy famoso de la *Chāndogya Upaniṣad*. Se trata del conocido diálogo entre un padre (Uddālaka) y su hijo (Śvetaketu). El siguiente extracto proporciona el contexto:

1. *Om!* Aquí estaba Śvetaketu Āruṇeya. A él su padre le dijo: «Lleva la vida de un estudiante del conocimiento sagrado. No hay en nuestra familia, amado hijo, nadie que no esté versado [en los Vedas] (*an-ucya*) y pase, por así decirlo, por ser un *Brahman* solo de nombre (*brahma-bandhu*)».

2. Así fue como, al cumplir Śvetaketu los doce años, fue enviado a estudiar los Vedas, regresando al cumplir los veinticuatro, instruido y orgulloso de su conocimiento.
3. Entonces su padre le dijo:

   -¿Conoces, querido Śvetaketu, ya que tan orgulloso estás de lo que has aprendido, la enseñanza que nos permite escuchar lo inaudible, pensar lo impensable y entender lo incomprensible?
4. -¿Cuál es, padre mío, esa enseñanza? -preguntó entonces Śvetaketu.
5. -Del mismo modo, hijo mío, que un pedazo de arcilla nos permite conocer todo lo que está hecho de arcilla, porque las distintas modificaciones de esta no son más que denominaciones que no tienen otro fundamento; lo real es la "arcilla".
6. -Del mismo modo, hijo mío, que un adorno de cobre nos permite conocer cualquier cosa hecha de cobre, porque sus modificaciones no son más que denominaciones que no tienen otro fundamento; lo real es el "cobre".
7. -Del mismo modo, hijo mío, que las tijeras para cortar las uñas nos permiten conocer todo lo que está hecho de hierro, porque sus modificaciones no son más que denominaciones que no tienen otro fundamento; lo real es el "hierro". Así, hijo mío, es ese conocimiento.
8. -Ciertamente, padre mío, mis venerables maestros ignoran esa enseñanza porque, de haberla conocido, me la hubieran transmitido. Transmítemela tú, padre mío.

   -Así sea, querido hijo -dijo entonces.[42]

Así llegamos, a lo largo del diálogo, a un punto en el que el padre explica a su hijo la importancia espiritual de la muerte:

9. -Llegados a este punto debes saber, hijo mío, que este (cuerpo) es un brote que ha crecido y no carece de raíz.
10. ¿Y cuál podría ser esa raíz sino el agua? Y el agua, hijo mío, es un brote que busca el calor como raíz. Y el calor, del mismo modo, hijo mío, es un brote que tiene su raíz en el Ser. Todas las criaturas, hijo mío, tienen su raíz en el Ser, todas tienen en él su apoyo y fundamento.

    »Pero ¿de qué manera, hijo mío, cada una de estas tres divinidades, después de alcanzar al hombre, se triplican, como anteriormente hemos dicho?

    »Cuando una persona muere, hijo mío, su voz entra en su mente, su mente en su respiración, su respiración en el calor y el calor en la divinidad suprema.
11. Esa es la esencia más sutil (7) y el mundo entero tiene eso como su alma. Esa es la Realidad (*satya*). Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

    -Ayúdame a entender todavía más.

    -Así sea, querido hijo -respondió él.

El lector advertirá que el *mahāvākya* del que estamos hablando ha aparecido en este momento del diálogo entre padre e hijo. Se repite ocho veces más en una afirmación concluyente cuyos pasajes reproducimos más adelante. En

dichos pasajes, sin embargo, el mismo *mahāvākya* aparece en diferentes contextos. Introduciré, por consiguiente, cada aparición con una breve nota, indicando el punto que hay que tener en cuenta. En el siguiente caso, por ejemplo, se utiliza la metáfora de la miel. Bien podría decirse, entre otras cosas, que el pasaje ilustra la beatitud derivada de la realización de la identidad entre *Ātman* y *Brahman*, simbolizada por la miel.[43]

1. Así como las abejas, hijo mío, preparan la miel recolectando las esencias de diferentes árboles y la reducen a una unidad, a una esencia,
2. y así como esas esencias, ya no pueden, a partir de entonces, discriminar «yo soy la esencia de este árbol» o «yo soy la esencia de aquel árbol», de igual modo, hijo mío, todas las criaturas, penetrando en el Ser, no saben que han penetrado en el Ser.
3. Y así es como el tigre, el león, el lobo, el cerdo, el gusano, la mariposa, la mosca, el zancudo y el mosquito vuelven a ser lo que, en el fondo, son.
4. Esa es la esencia más profunda. Esa es la Realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Ayúdame a entender todavía más.

   -*Así sea, querido hijo* -respondió él.

En el siguiente pasaje, utiliza la *metáfora del océano*. Se ha dicho que este pasaje indica la inmensidad de la expe-

riencia de la Realidad última. En él se subraya la pérdida de la individualidad, al tiempo que se subraya su persistencia universal.[44] El río deja de ser río, pero no por ello deja de ser.

1. -Los ríos, hijo mío, fluyen en el este hacia Oriente y, en el oeste, hacia Occidente. Van del océano al océano y se convierten en el océano. Y una vez allí ya no saben si «yo soy este río» o si «soy aquel río».
2. Así también, hijo mío, todas las criaturas, aunque hayan salido del Ser, no dicen: «Hemos salido del ser». Sea lo que fuere lo que hubieran sido en este mundo -tigre, león, lobo, jabalí, gusano, mosca, zancudo o mosquito-, vuelven a ser lo que, en el fondo, son.
3. Esa es la esencia más profunda, el mundo entero tiene eso como su alma. Esa es la realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Ayúdame a entender todavía más.

   -Así sea, querido hijo -respondió él.

En el siguiente pasaje se emplea la *metáfora del árbol*, que ilustra la inmanencia y la interpenetración intrínseca, implicada en la identificación entre *Ātman* y *Brahman*.

Este pasaje quizás se entienda mejor a la luz del siguiente comentario de Heinrich Zimmer: «Según esta fórmula brahmánica, la dialéctica del universo es una manifestación del principio trascendente, no dual, transdual e inmanente,

que da lugar al mundo de los nombres y las formas (*nāma-rūpa*) y habita, en tanto que principio animador, en él. Así es como se trasciende el dualismo entre *natura naturans* (*prakṛti*) y la mónada inmaterial trascendente (*puruṣa*)».[45]

1. -Si alguien dañara la raíz de este gran árbol, querido hijo, sangraría, pero seguiría vivo. Si alguien dañase su tronco, sangraría, pero seguiría vivo. Si alguien dañase su copa, sangraría, pero seguiría vivo. Impregnado de *Ātman* (el alma), seguiría erguido y nutriéndose de la humedad.
2. Si la vida abandonara una de sus ramas, esta se secaría; si abandonara una segunda rama, también se secaría y, si abandonara una tercera, también esa se secaría. Y, si la vida abandonase todo el árbol, todo él se secaría. Eso ocurriría, querido hijo -dijo él.
3. Realmente, cuando la vida lo abandona, este cuerpo muere. Pero la vida no muere.

   »Esa es la esencia más sutil, el mundo entero tiene eso como su alma. Esa es la realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Ayúdame a entender todavía más.

   -Así sea, querido hijo -respondió él.

El siguiente pasaje utiliza la *metáfora de la semilla*, que ilustra, entre otras cosas, la sutileza de la identidad entre *Brahman* y *ātman*. J. Brereton resume del siguiente modo su significado:

En primer lugar, la cita establece que el árbol crece y vive debido a una esencia invisible. Luego, en el estribillo, afirma que todo, el universo entero, existe debido a tal esencia. Esta esencia es la verdad, porque es duradera y real. Es el yo, porque todo existe con referencia a ella. Entonces es cuando Uddālaka acaba personalizando la enseñanza. Śvetaketu debe verse a sí *del mismo modo*. Él, como el árbol y el mundo entero, está impregnado de esta esencia, que es la realidad última y su verdadero yo.[46]

Cabe también implicar aquí que «el mundo, que tiene nombre y forma, emerge del ser puro, que es sutil y carece de nombre y forma».[47] El pasaje discurre del siguiente modo:

1. -Trae un higo.
   -Aquí lo tienes, señor.
   -Pártelo.
   -Ya lo he partido.
   -¿Qué es lo que ves?
   -Pequeñas semillas (*iva*), padre.
   -Hazme ahora el favor (*aṅga*) de abrir una de ellas.
   -Ya lo he hecho.
   -¿Y qué es lo que ves?
   -Absolutamente nada, señor.
2. -Realmente, hijo mío -dijo entonces-, esa esencia sutil que no llegas a percibir, es la que ha dado lugar a esta gran *nyagrodha* (higuera sagrada).

3. Créeme, hijo mío, esa alma es la esencia más sutil. Es el alma de todo este mundo. Esa es la Realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Ayúdame a entender todavía más.

   -Así sea, querido hijo -respondió él.

El siguiente pasaje puede ser entendido como una respuesta a la pregunta: ¿por qué, si el Ser Puro es la esencia de todo cuanto existe, no puede ser percibido?, una pregunta respondida mediante la *parábola de la sal*. Del mismo modo que «somos capaces de percibir la sal en el agua [a través del gusto], aunque no a través del tacto ni de la vista, somos también capaces de percibir al Ser Puro por otros medios, aunque no resulte evidente a nuestros sentidos».[48] Todo el pasaje apunta a la naturaleza trascendente, aunque experimentable, de la identidad entre *ātman* y *Brahman*.

1. -Pon esta agua en sal y vuelve mañana.

   Así lo hizo.

   -Dame ahora -dijo a la mañana siguiente su padre- la sal que ayer por la tarde echaste en el agua.

   Pero, por más que la buscó, Śvetaketu no la encontró porque se había disuelto por completo.
2. -Prueba ahora agua de la superficie -le dijo su padre-. ¿Cómo sabe?

   -Salada.

-Prueba agua de en medio -dijo-. ¿Cómo sabe?

-Salada.

-Prueba ahora agua del fondo. ¿Cómo sabe?

-Salada.

-Tira el agua y vuelve aquí.

Y, cuando Śvetaketu lo hizo, le dijo a su padre:

-La sal está en todo momento en el agua.

-Del mismo modo, hijo mío, tú no percibes al Ser que está aquí, pero no por ello deja de estar.

3. -Esa es la esencia más sutil, este mundo tiene en ella su alma. Esa es la Realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

-Ayúdame a entender todavía más.

-Así sea, querido hijo -respondió él.

El siguiente pasaje contiene la *parábola de la persona que tiene los ojos vendados*. ¿Cómo podemos, si estamos ciegos a la realidad, alcanzarla? Este pasaje subraya la conveniencia de contar con un guía o un maestro adecuado. Como hace ya mucho tiempo dijo Franklin Edgerton:

> Esta sección contiene el símil del hombre que llega, con los ojos vendados, a una tierra extraña y va a la deriva de un lado a otro hasta que alguien le quita la venda de los ojos y le indica la dirección que debe seguir. Solo entonces encuentra el camino de vuelta a casa. Igualmente vaga sin objetivo la persona que no ha recibido la verdadera instrucción en la filoso-

fía upanishádica, con la visión mental oscurecida por la venda de la ignorancia, hasta que un maestro se la quita y le dice en qué dirección debe orientar su vida. Solo entonces podrá llegar a su verdadero objetivo.[49]

1. -Del mismo modo, hijo mío, podríamos alejar a un hombre, con los ojos vendados, del país de los Gandhāras y abandonarlo luego en un lugar deshabitado. De ese modo, erraría hacia el este, hacia el norte, hacia el sur o hacia el oeste, sin saber hacia dónde dirigir sus pasos.
2. Si alguien, liberándole de las vendas, le dijese: «En esa dirección viven los Gandhāras y hacia allí debes dirigirte», iría y preguntaría de aldea en aldea hasta arribar al país de los Gandhāras. Quien tiene un maestro sabe también, de igual modo, que «solo permaneceré aquí hasta que me libere [de las cadenas de la ignorancia]. Entonces volveré a casa»
3. Esa es la esencia más útil, esa esencia es el alma de este mundo. Esa es la realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Instrúyeme más, padre.

   -Así sea, querido hijo -respondió él.

En el siguiente pasaje, se explica el significado de esta comprensión en el contexto de la *experiencia de la muerte*. La implicación parece ser que, la persona que ha realizado la identidad entre *Ātman* y *Brahman* trasciende, en un es-

tado posterior a la muerte, toda forma de existencia fenoménica.

1. -En torno a la persona [mortalmente] enferma se congregan sus familiares preguntándole: «¿Me conoces? Mientras la palabra no se funda con la mente, la mente con el aliento, el aliento con el calor y el calor con la divinidad suprema, seguirá conociendo.
2. Pero, cuando la palabra se haya fundido con la mente, la mente con el aliento, el aliento con el corazón y el corazón con la divinidad suprema, entonces ya no conoce.
3. Esa es la esencia más sutil, el alma de este mundo. Esa es la Realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Y eso, *Śvetaketu*, eres tú.

   -Instrúyeme más, padre.

   -Así sea, querido hijo -respondió él.

El siguiente pasaje esboza la metáfora del *hacha caliente para la ordalía*, que ilustra la invulnerabilidad que confiere la realización de la identidad, si bien para algunos parecerá una confianza desproporcionada en la capacidad de la realidad metafísica para influir en la realidad empírica.[50]

1. -Y también, querido hijo, cuando traen a un hombre con las manos atadas y diciendo: «¡Ha robado! ¡Ha cometido un robo! ¡Calentad el hacha!». Si es el autor, entonces se demostrará que se ha cubierto a sí mismo (*ātmānam*) de mentira. Mintiendo de ese modo y cubriéndose de false-

dad se quemará, al coger el hacha caliente, condenándose, de ese modo, a muerte.

2. Pero, si es inocente, se mostrará verdadero. Diciendo entonces la verdad, se revestirá de la verdad y, al sujetar el hacha caliente, no se quemará. De ese modo quedará libre.
3. Y como [debido a la verdad] no se ha quemado, todo el mundo tiene a esa verdad como su alma. Esa es la Realidad. Eso es *Ātman* (el alma). Y eso, *Śvetaketu*, eres tú.

Entonces, finalmente entendió.[51]

Apliquemos ahora el séxtuple criterio anteriormente mencionado con la intención de determinar la importancia de los citados pasajes. El primer criterio se refiere a la unidad entre los pasajes inicial y final. El pasaje inicial afirma «Eso eres tú» y lo mismo hace el pasaje final. El *segundo* criterio consiste en la repetición temática. En la presente selección, la afirmación «Eso eres tú» se repite «nueve veces».[52] El *tercer* criterio consiste en la novedad y, en este sentido, la afirmación «Eso eres tú» es novedosa hasta el punto de resultar sensacional. El *cuarto* criterio pertenece al resultado que, en este caso, se refiere a la adquisición de conocimiento, pero de un conocimiento liberador. El *quinto* criterio es la alabanza y, en este sentido, esta comprensión no solo es completamente elogiada, sino que el hecho de que nos relacionemos completamente con ella también satisface el *sexto* y último criterio. Adviértase que el significado es la no-dualidad entre «Eso» y «Esto».

¿Cómo debemos entender esto, establecido ya el objetivo?, ¿de manera literal o figurada?[53]

Śaṅkara lo asume básicamente en un sentido literal[54] y el Vedānta Advaita subraya claramente que «la frase expresa aposición *(samānādhikaraṇa)* entre *Brahman* y el alma individual».[55]

Es importante, desde el punto de vista del Vedānta Advaita, que se trate de una aposición, porque nos permite señalar cómo no debe ser (mal)entendida: 1) No debe ser entendida como una tautología porque «la expresión upanishádica elimina la ilusión de diferencia entre *Brahman* y el alma individual, aun cuando su identidad sea conocida apenas se experimenta la verdadera naturaleza de ambos. Porque *Brahman* es el yo de todo y el «Yo» no es realmente el cuerpo ni el ego, sino el Ser».[56] 2) No debe ser entendida como una identificación entre dos cosas *diferentes*, como causa y efecto («la cazuela *es* de barro») o sustancia y atributo («el loto *es* azul»), porque, en este caso, se afirma la identidad de una cosa consigo misma. 3) Tampoco debe ser entendida como una instrucción que se deba llevar a cabo, como sucede, por ejemplo, con la meditación, porque la afirmación no incluye referencia a actividad alguna. No se trata de una exhortación, sino de una afirmación.[57] 4) Tampoco debe ser entendida como una implicación, una visión que «está basada en el supuesto de que las palabras se refieren directamente a sustantivos y no a atributos de sustantivos y que, cuando se refieren a atributos, lo hacen por implicación».[58]

Un crítico podría preguntar: «¿Cómo pueden, si se afirma que solo existe identidad entre los sustantivos -es decir, entre *Brahman* y *jīva*-, distinguirse entre sí sobre la base de sus atributos?» Un advaitin respondería que otras escuelas hindúes (como la de Rāmānuja, por ejemplo) aceptan también la omnisciencia, etcétera, como atributos de *Brahman*, y la ignorancia, etcétera, como atributos de *jīva*. Además, como pronto veremos, antes de entender el significado de *Eso eres tú*, debemos *aclarar* (*tattvam-padārtha-śodhanā*) el significado de los términos *Eso* y *tú*. Cuando alguien que ha comprendido el significado de esas palabras escucha la afirmación *Eso eres tú*, entiende que la identidad afirmada solo afecta a los sustantivos y no a los atributos, del mismo modo que, cuando alguien dice «Trae la taza», no entiende que estén pidiéndole que lleve la cualidad de contener líquidos, sino una cosa concreta. Y, si se le ocurre preguntar: «¿Qué sucede entonces con los atributos?», los textos, complementados por el razonamiento, demostrarán que son producto de māyā. Así es como un advaitin tratará de refutar esta crítica.[59]

Brahman es el espíritu

Ahora podemos examinar el quinto *mahāvākya*, según el cual *Brahman* es el espíritu, es decir, que no es de naturaleza material, sino espiritual.

Solo podremos apreciar completamente este *mahāvākya* si partimos de tres comprensiones diferentes. La primera es que la existencia cotidiana está compuesta tanto de objetos materiales como de objetos inmateriales, un hecho tan evidente que corremos el riesgo de soslayarlo. Cada individuo es plenamente consciente de los objetos materiales y de la conciencia inmaterial que caracteriza a la persona como sujeto individual. De hecho, cada individuo posee un cuerpo y una mente, de naturaleza material e inmaterial, respectivamente.

El segundo punto que debemos reconocer es que, como señalábamos anteriormente, este hecho da lugar a tres posturas filosóficas fundamentales. Aunque tanto la materia como la conciencia inmaterial sean igualmente accesibles a la existencia humana, uno puede afirmar que esta es un epifenómeno de aquella o viceversa. Aunque ambas, dicho en otras palabras, sean experimentadas como realidad empírica, solo uno de ellas -materia o espíritu- puede constituir la realidad última. Así es como alguien podría atribuir una importancia fundamental al materialismo y afirmar que la conciencia, en última instancia, es un subproducto de fuerzas y procesos materiales. Del mismo modo que la humedad es una cualidad que no posee ninguno de los dos gases que componen el agua, la conciencia puede emerger como cualidad de un fundamento material. También podría postularse, desde el otro extremo del espectro, que la conciencia es la única realidad última, de

la que la materia es su producto. De este modo, la conciencia puede producir materia igual que el cuerpo vivo produce uñas o pelo inertes. También es posible asumir una tercera postura, descrita como dualismo fundamental, que se niega a reducir la conciencia a la materia y viceversa. Anteriormente dijimos que las diferentes escuelas de la filosofía india pueden disponerse, a lo largo de un eje, del siguiente modo:

Materialismo... Dualismo... Idealismo...

Siguiendo el orden en que habitualmente se enumeran estos sistemas, cabe empezar con la escuela Cārvāka, definida por lo general como materialista, y concluir con las escuelas del Vedānta, de naturaleza fundamentalmente idealista. Esto también es cierto -y más aún si cabe- en el caso del Vedānta Advaita.

También deberíamos subrayar ahora un tercer punto, es decir, la dificultad para refutar, basándonos en fundamentos *estrictamente* lógicos, las respectivas afirmaciones del materialismo y el idealismo.[60] Aquí parecemos, dicho en otras palabras, chocar con los límites de la razón, de modo que el significado que hay que atribuir, hablando en términos generales, a una autoridad escritural y, en particular, al Vedānta Advaita, asume un nuevo valor.

Aproximémonos ahora, sin olvidar lo dicho, a la postura adváitica que asume claramente la realidad última del

espíritu. La siguiente cita constituye una declaración evidente de la posición asumida al respecto por el Vedānta Advaita:

> El advaita niega claramente cualquier posible relación entre dos ámbitos tan diferentes como el espíritu y la materia. Pero, al mismo tiempo, no podemos olvidar que nuestra investigación de la experiencia nos lleva a la conclusión no solo de que están juntas, sino que a menudo se identifican como cuando la persona dice, por ejemplo, «Estoy caminando». El acto de caminar es aquí un rasgo evidente del cuerpo físico, pero que se predica del yo de la persona, que es espiritual. La única explicación concebible es que su asociación debe ser una mera apariencia o, dicho en otras palabras, que la relación entre ambas es, en última instancia, falsa. Śaṁkara trata este punto en su famoso preámbulo al comentario sobre el Sūtra Vedānta que es muy breve y está escrito en lo que podemos describir como «estilo taquigráfico». «El yo o *elemento yo* -dice- no se opone al no-yo o *elemento tú*, que nunca puede predicarse de los demás». Un corolario necesario de esta conclusión es la irrealidad de uno de los términos de la relación. Ambos, obviamente, no pueden ser considerados irreales porque, en tal caso, dado que los tres elementos -los dos elementos relacionados y la relación- serían falsos y, puesto que la idea de falsedad necesariamente apunta a un criterio de verdad, deberíamos postular otra realidad desde la cual afirmar su falsedad. Por ello el advaitin da por sentado

que es la materia la que es falsa, porque la alternativa contraria desembocaría en el materialismo que, como ya hemos visto, resulta insostenible.[61]

El advaita, como señala el pasaje, también argumenta en contra del materialismo. Como señala M. Hiriyanna:

Pero aun la mejor de las teorías materialistas resulta muy poco convincente, puesto que trata de explicar el principio más elevado de la mente apelando al principio inferior de la materia. Partiendo de la existencia de la materia, explica la mente como una función exclusivamente suya. De ese modo, sin embargo, esta teoría da por sentada la inexistencia de la mente, aunque, como la materia, se trata de una implicación de la experiencia. De hecho, no tenemos ninguna concepción de la materia, exceptuando que se aparece a la mente observadora. Creer en la existencia de una lleva a creer en la existencia de la otra. La verdad que puede subyacer a la teoría es que todas las cosas del mundo pueden, a la postre, verse subsumidas bajo un solo principio, aunque es erróneo concluir que esa fuente unitaria sea necesariamente física.[62]

Esta declaración no es solo negativa, puesto que también puede argumentarse que la premisa espiritual de que la realidad última es *Brahman* se halla implícita en la descripción de este como *saccidānanda*. Así pues, como afirma M. Hiriyanna:

El carácter espiritual y unitario de esta realidad absoluta está muy bien expresado en la afirmación clásica de *saccidānanda*. En tanto que término individual que defina su naturaleza, solo se encuentra en las Upaniṣads tardías, pero sus tres elementos -*sat*, *cit* y *ānanda*- se utilizan, de manera tanto aisladamente como en parejas, para referirse a *Brahman*, hasta en los más antiguos de esos textos. *Sat*, que significa «ser», señala el carácter positivo de *Brahman* distinguiéndolo del no-ser. Según nuestra experiencia, sin embargo, las entidades positivas pueden ser espirituales o no. El siguiente calificativo, *cit*, que significa «sensibilidad», muestra que es espiritual. El último término, *ānanda*, que significa «paz», indica su carácter unitario y omniabarcador, dado que la multiplicidad es la fuente de todo problema e inquietud. «El otro nos provoca miedo», proclama una conocida afirmación upanishádica. Los tres calificativos, pues, significan que *Brahman* es la única realidad espiritual del Absoluto, que no solo incluye a todo ser (*sat*), sino también a todo pensamiento (*cit*), de modo que cualquier cosa que comparta alguna característica de ambos debe remontarse finalmente hasta él. Dicho en otras palabras, es la fuente de todo el universo, autoexistente y autorrevelador, dado que no hay otra entidad de la que pueda derivarse o por la que pueda ser conocido.[63]

SEGUNDA PARTE

Vedānta Advaita: un enfoque racional

I

Podemos comenzar, para ilustrar la visión racional del Vedānta Advaita, con el análisis racional de cualquier objeto del universo, algo tan sencillo, por ejemplo, como una pulsera de plata.

El examen de la pulsera debe comenzar con el reconocimiento de que está hecha de plata, de que tiene su origen en la plata, causa material sin la cual la «pulsera de plata» no existiría. La «pulsera de plata» es, desde esa perspectiva, un efecto y la plata su causa *material.*

El siguiente paso consiste en examinar la relación existente entre esta pulsera concreta (como efecto) y la plata (como su causa material). Cuando examinamos atentamente la relación existente entre ambos factores, parecen emerger claramente algunos puntos. Resulta entonces que el efecto no es nada más que la causa, es decir, que la pulsera no está hecha sino de plata. Pero, con ello, no esta-

mos diciendo que la pulsera no sea más que plata, porque es plata fundida de un determinado modo y también puede ser llevada en la muñeca. En este sentido, podemos decir que la pulsera de plata es algo «más» que plata. Podemos hacer pulseras de plata de diferentes formas y tamaños, pero, aun en ese caso, la materia de las que esas nuevas formas estarán fabricadas no será más que plata. Así pues, el efecto no excede a la causa, «el efecto no es sino la causa».

Por más distinciones que esbocemos, sin embargo, resulta imposible separar la «pulsera de plata» de la plata. O, por decirlo de otro modo, del mismo modo que un efecto no es más que la causa material, tampoco es menos, en el sentido de que no puede separarse ni divorciarse de ella. Con eso queremos decir que el efecto no puede existir sin la causa y que, por más que alejemos la *idea* de la pulsera de la pulsera, resulta imposible escindir la pulsera de plata de la plata. La pulsera de plata está total y absolutamente saturada de plata.

La primera comprensión, pues, consiste en que el efecto no es más que la causa material y la segunda en que el efecto resulta inseparable de la causa. Estos puntos son más o menos evidentes, pero no lo es menos un tercer punto, según el cual el efecto preexiste en la causa material. La «idea» de una pulsera puede existir separada de la causa material, pero la pulsera real, en tanto que efecto, preexiste en la causa material. De no ser así:

sería posible, en principio, producir cualquier efecto a partir de cualquier causa material. De hecho, ni siquiera podemos concebir una entidad no-[pre]-existente adviniendo a la existencia. Solo podemos pensar en una sustancia que cambia de una forma a otra. Si algo no existente pudiese llegar a la existencia, no habría razón alguna por la que no pudiésemos extraer aceite de la arena (donde es no-existente) y por la que, para producir el efecto de un aceite concreto, no debiéramos seleccionar un determinado material, llamado semilla de aceite.[64]

Sería útil, en este punto, formular la discusión tanto en términos de filosofía india como de filosofía occidental. Y, en este sentido deberíamos decir, desde la perspectiva de la filosofía occidental, que la discusión procede a través de una causa material en términos de la cuádruple formulación de Aristóteles de las causas material, eficiente, formal y final. Desde esta perspectiva, por ejemplo, «la actividad de la causa eficiente, el prensador, el alfarero o el orfebre [o el platero en el caso de la pulsera de plata] no puede producir una nueva sustancia, sino poner tan solo de relieve la forma de una sustancia oculta en su estado anterior».[65]

El contexto, en lo que se refiere a la filosofía india, nos lo proporcionan las doctrinas de Asatkāryavāda y Satkāryavāda. Según la primera perspectiva, el efecto es algo «nuevo» y no preexistente en la causa material. Desde la segun-

da perspectiva, sin embargo, el efecto preexiste en la causa material. Debe resultar evidente, por lo dicho antes, que el Vedānta Advaita se inclina por la segunda opinión. El pensamiento hindú disiente además de la última visión en cuanto al hecho de si el efecto constituye una transformación real o aparente de la causa material. Según la escuela Sāṅkhya, el efecto representa una transformación real de la causa material, como cuando un pedazo de plata se transforma en una pulsera de plata que antes no era.

El advaitin comparte, en este caso, la opinión de la escuela Sāṅkhya porque sostener que, en el proceso, la plata ha cambiado a una «nueva» forma implica que algo que no era ha llegado a ser -eso es lo que significa el término «nuevo» en este contexto-, o bien que la plata se ha visto transformada en algo que antes no era. Desde este punto de vista puede decirse que, según el advaita, el Sāṅkhya no llega a reconocer el pleno significado de Satkāryavāda:

> Porque ello implica que, aunque el efecto exista previamente en su causa material, se produce en el efecto un cambio real (pariṇāma) de la causa material en el efecto, puesto que esta asume una nueva forma. Ahora bien, esto equivale a decir que esta forma, anteriormente no existente, llega a la existencia. Y eso pone en cuestión la doctrina de Satkāryavāda de que nada que no exista anteriormente puede llegar a existir. Si el fundamento en que se asienta esta doctrina es sólido, debe ser capaz de aceptar todo lo que lógicamente se derive de ella

y no puede sostener ninguna visión que implique una violación de esta doctrina racionalmente establecida.[66]

Hay quienes han señalado incluso que la doctrina advaita debería, por el contrario, denominarse *Satkāraṇavāda* porque, según el advaita, el efecto nunca puede superar ni rebasar a la causa.

Lo que aquí se está dilucidando es la siguiente cuestión: ¿Cuál es la condición lógica, «en tanto que algo distinto de la condición perceptual», del cambio de forma? ¿O supone el cambio de forma, dicho en otras palabras, un cambio de realidad? La realidad que subyace a todos los cambios de forma es la misma sustancia. ¿Podemos decir acaso que los cambios son reales si el cambio de forma no implica un cambio de sustancia y si la sustancia sigue siendo la *misma* a través de las *diferentes* formas que asume? ¿En qué medida podemos afirmar, si no hay cambio real en este sentido, que el cambio es real? Entonces:

No hay razón, pues, para interpretar la percepción de un cambio de forma como un cambio de realidad. Muy al contrario, la sustancia es reconocida, a pesar de los cambios de forma, como una entidad idéntica. Devadatta se reconoce como la misma persona independientemente de que esté sentado, de pie o tumbado. ¿Cómo sería ello posible si el cambio de forma implicase un cambio de realidad?[67]

Este análisis pone en cuestión el estatuto racional de cualquier cosa caracterizada por una cualidad o de cualquier forma caracterizada por el cambio. Preguntémonos, puesto que la pulsera de plata posee la cualidad de ser *curva*, por la relación existente entre la curvatura de la pulsera y la pulsera. La curvatura no es más que la pulsera, es decir, no caracteriza a nada más que la pulsera. Tampoco es posible separar materialmente la curvatura de la pulsera ni podría haber llegado a ser de no haber existido, potencialmente, en la pulsera de plata. La cualidad de ser curva de la pulsera de plata no tiene, pues, existencia separada de ella.

De manera parecida, la pulsera de plata no existe, como decíamos anteriormente, con independencia de la plata.

En el meollo mismo de esta cuestión yace el tema de la relación existente entre la cualidad y el objeto (es decir, entre la curvatura y la pulsera) o del objeto y la sustancia (es decir, entre la pulsera de plata y la plata). Si rechazamos la identidad de causa y efecto, aunque afirmada por el advaita, nos quedan las siguientes oposiciones lógicas: 1) el efecto es diferente de la causa o 2) el efecto y la causa son idénticas-en-la-diferencia.

Examinemos ahora estas dos alternativas.

Empezaremos asumiendo que el efecto es diferente de la causa. Esto significa que existen dos cosas diferentes: una llamada causa y otra llamada efecto. Y si las dos son distintas, pero aquella produce esta, deben hallarse, de algún

modo, vinculadas..., lo que introduce una tercera entidad que las vincule. Pero de ser ese el caso:

> No podríamos explicar la relación existente entre cualidad y sustancia porque, en ausencia de una tercera entidad que las conecte, es imposible concebir la relación entre dos realidades diferentes. Pero, si concebimos esta tercera entidad (que debe ser diferente, además, a los dos términos que trata de vincular), debemos concebir una cuarta y una quinta entidad que vinculasen, respectivamente, a la tercera con cada una de las dos primeras. Y, de manera parecida, esta cuarta y quinta entidad requerirían otros medios similares de relación que las vinculase a los términos que quieren relacionar, etcétera, con lo cual nos adentraríamos en una regresión infinita (anavasthā). De ese modo, sin embargo, nunca llegaremos al final de nuestras suposiciones ni podremos explicar completamente la relación existente entre la cualidad y su sustancia. La hipótesis, dicho en otras palabras, de una distinción de realidad entre cualquier cualidad y su sustancia resulta lógicamente insostenible. La forma no puede ser, pues, tratada como una realidad distinta ni podemos aceptar lógicamente como cambio real ningún cambio de forma, a menos que ello implique también un cambio de sustancia.[68]

Entidad A Entidad B

Entidad C

Entidad D
(conectando A y C)

Entidad E
(conectando A y D)

Entidad F
(conectando A y E)

Pero el hecho de tratarlas como dos entidades diferentes quizás implique una violencia ontológica y la relación sea más adecuadamente concebida como una identidad-en-la-diferencia. Y es que, tanto la plata como la pulsera de plata son, después de todo, idénticas en tanto que *plata*, pero la pulsera de plata es también diferente en tanto que *pulsera*. Por más que, a primera vista, el problema parezca resolverse, los seguidores del advaita sostienen que, para solucionar realmente la cuestión de la relación entre la pulsera de plata y la plata, esta postura no es más útil, desde el punto de vista de la lógica, que si las consideramos completamente diferentes. Si dos objetos están relacionados por un vínculo de identidad-en-la-diferencia, ello debe significar que, en cierto modo, son idénticos y, en otro, diferentes. Sin embargo, «ninguno de ellos como *tal* puede ser idéntico y diferente al otro, porque supondría que M es tan-

to N como no-N y que N es similar tanto a M como a no-M, lo que implica una violación del principio de contradicción. Cuando dos cosas son distintas, no pueden, de hecho, ser la misma».[69] Dicho en otras palabras, no constituyen directamente una identidad-en-la-diferencia. Pero como añade M. Hiriyanna:

> Entonces podemos decir que M y N poseen uno o más rasgos comunes que pueden ser representados por a y presentar, al mismo tiempo, diferencias representadas, respectivamente, por x e y. Según esta explicación, lo que es idéntico es completamente distinto de lo que es diferente, a saber, las entidades M y N, en virtud de tales rasgos, pueden ser consideradas idénticas y, al mismo tiempo, diferentes. Esa explicación parecer solventar la dificultad, pero se trata de una solución aparente, porque solo desvía el problema a otro conjunto de cosas. Asume que M y N se caracterizan, respectivamente, por x e y, con lo que la asunción nos deja donde estábamos, porque seguimos sin poder explicar satisfactoriamente la relación existente entre una cosa y sus características. Ahora bien, la relación entre M y x, por tomar solo una de las entidades, no puede ser de identidad, porque entonces la distinción entre a y x, siendo ambos idénticos a M, se desvanecería y, con ello, también se desvanecería la relación de identidad-en-la-diferencia entre M y N. Como tampoco a y x pueden ser diferentes de M porque entonces su carácter, sea cual fuese, dejaría de afectar a M y también, en consecuen-

cia, a su relación con N. Así pues, estamos inclinados a pensar, como única posible relación entre ellas, en la identidad-en-la-diferencia. Es decir, al explicar la relación entre M y N, suponemos el mismo tipo de relación dentro de cada una de ellas y, prosiguiendo con la investigación, acabaríamos sumiéndonos en un proceso infinito.[70]

Ilustremos lo anterior suponiendo que el color de la plata es la propiedad común (a) compartida por la pulsera de plata y la plata, pero las diferencias entre ambas consisten en que una es (x) un mero e indeterminado pedazo de plata y la otra asume (y) la forma específica de una pulsera.

¿Cuál es, en el caso de la plata (M), la relación existente entre la plata y (a) su color y (x) su forma indeterminada? La diferencia entre el color (a) y la forma indeterminada (x) desaparecería si ambas fuesen idénticas a M (plata), pero tampoco pueden ser diferentes de M, porque entonces no habría conexión con M. De ahí que esa relación debería ser descrita como identidad-en-la-diferencia.

Así pues:

M		N	
Plata		Pulsera de plata	
Identidad-en-la-diferencia			
Color	Indeterminado	Color	Pulsera
(a)	Forma (x)	(a)	Forma (y)
Identidad-en-la-diferencia		Identidad-en-la-diferencia	

La caracterización (de la identidad-en-la-diferencia) *entre* M y N sencillamente *cambia* en su interior y, de ese modo, las acerca.

No parece posible, pues, ninguna solución lógicamente satisfactoria. Sin embargo, el cambio es percibido, aunque sea racionalmente inexplicable y, por ello, lógicamente inaceptable. De ahí la necesidad de caracterizarlo como apariencia. Este es un punto que podemos elaborar del siguiente modo:

> ... ya hemos visto que la causación no implica cambio de sustancia alguna. De ahí que la causalidad no suponga ningún cambio real. Además, en la medida en que cada cambio es un proceso causal, no puede haber ningún cambio en la realidad. Esto explica la postura de que, por más que percibamos cambios, no podemos aceptarlos racionalmente como reales. Debemos contemplarlos del mismo modo que cuando percibimos un objeto ilusorio. Percibimos un arco iris, un cielo azul, el movimiento del sol y muchas otras cosas que no podemos considerar reales porque el razonamiento demuestra su irrealidad. Ese fenómeno perceptivo, aunque irreal, se denomina apariencia para distinguirlo de la realidad. Y, por ese mismo motivo, también podemos decir que el cambio es una apariencia y distinguirla de la realidad. De ese modo, podemos alcanzar, basándonos en fundamentos estrictamente lógicos derivados de la observación común, la teoría de vivarta -o del cambio aparente-

como una doctrina racional requerida para la explicación del mundo.[71]

También podríamos vernos tentados a afirmar, a modo de refutación, que, desde el punto de vista de la razón práctica, más que de la razón pura, la pulsera de plata es seguramente diferente del pedazo de plata en el sentido de que puede ser llevada en la muñeca, cosa que no podemos hacer con un sencillo trozo de plata. El advaitin argumentaría que el hecho de que la pulsera sea útil no afecta a la verdadera proposición, del mismo modo que el movimiento aparente del sol a través del cielo puede ser aceptado como real porque resulta útil para organizar nuestras actividades cotidianas. Resulta útil, aunque no sea cierto.

II

Hemos empezado con un examen de la relación existente entre la curvatura de la pulsera de plata y la pulsera, precedido de una explicación de la relación existente entre la pulsera de plata y la plata y hemos acabado descubriendo que la nueva relación reproduce el antiguo problema. Podríamos, por tanto, en este punto, formular la siguiente objeción: lo que vosotros decís parece aplicarse a los objetos que forman el universo, pero ¿se aplica también al universo tratado como un objeto? O, dicho en otras palabras, ¿lo

que se afirma de las partes resulta aplicable también a la totalidad?

Pero esta objeción podría verse matizada lógicamente del siguiente modo: cuando habláis del universo, os referís a formas y sustancias, pero ¿se aplica también, lo que decís sobre la forma, a la sustancia?

Estas son las cuestiones a las que deberemos enfrentarnos en esta sección.

Empezaremos reconociendo que la plata ha sido elegida como sustancia porque, con respecto a ella, las pulseras y otros ornamentos pueden ser considerados modificaciones (*vikāra*) formales.

Desde una perspectiva más amplia, sin embargo, incluso la plata está sujeta a modificación (*vikāra*), es decir, también es la forma de alguna otra sustancia X. De igual manera que la pulsera se deriva de la plata y se hallaba, de algún modo, en la plata antes de que emergiese y se disolviera de nuevo en ella, también la plata es, aparentemente, la forma de una sustancia X en la que preexiste, de la que emerge como plata y en la que acaba desapareciendo. O por cambiar de metáfora y hablar, en lugar de una pulsera de plata, de un recipiente de arcilla:

> Las cualidades del recipiente carecen de realidad separada del recipiente y el recipiente mismo no tiene realidad separada de su causa, la arcilla, que es la sustancia real de la que el recipiente no es más que una manifestación. En la medida,

no obstante, en que la arcilla misma es susceptible de modificación y puede dejar de ser arcilla, no puede ser considerada una sustancia real, sino que solo es una forma de manifestación, si bien más duradera que el recipiente, de alguna otra sustancia que persiste a través de todas las modificaciones de la arcilla y también está presente en aquello de lo que la arcilla se deriva y en lo que, después de su destrucción, acaba convirtiéndose. Si todas las llamadas sustancias son susceptibles de modificación (*vikāra*), la sustancia subyacente a todos los objetos del mundo sería lo que persistiera a través de todas las formas de los objetos. La existencia se revela, sea cual sea su naturaleza, en la percepción de cada objeto. Puede, por tanto, ser denominada sustancia, causa material o realidad subyacente más allá del mundo de los objetos.[72]

Y, cuando nos fijamos en el ámbito del universo, observamos una modificación y un cambio en cantidad que desemboca, de un modo curiosamente marxiano, en un cambio de cualidad:

Si todas las llamadas sustancias son susceptibles de modificación (*vikāra*), la sustancia subyacente a todos los objetos del mundo sería aquella que persistiera a través de todas las formas de los objetos. Y observamos que la existencia (no de una forma concreta, sino la existencia pura y simple) es común a todas las formas de los objetos. La existencia, sea cual sea su naturaleza, se revela en la percepción de cada objeto. Puede,

por tanto, ser llamada sustancia o causa material de la realidad subyacente que trasciende al mundo de los objetos.[73]

El cambio cualitativo en la conclusión general no pasa advertido. El intento de analizar la naturaleza de los objetos específicos del universo ha conducido a la identificación de una existencia no específica como la causa material. ¡La causa material ha resultado ser la existencia inmaterial! Pero no debemos entender esto de un modo indebidamente abstracto, porque es como el punto muerto del coche, imprescindible para poner todas las marchas.

III

La siguiente cuestión lógica que emerge en este contexto es la siguiente: ¿se aplica también este análisis lógico, perteneciente al mundo objetivo, al mundo subjetivo del individuo? ¿Analiza racionalmente el Vedānta Advaita el mundo interno de un modo distinto al mundo externo?

La conclusión de que la causa material del universo es la existencia inmaterial también resulta, según el Vedānta Advaita, aplicable a los estados internos, puesto que dichos estados también existen.

... cuando examinamos los estados cambiantes dentro de nuestra mente, también constatamos que cada estado y cada

idea, sea cual sea su objeto, existe. Aun como idea ilusoria, es decir, careciendo de objeto externo, existe como idea (*avagati*). El estado de sueño profundo sin sueños y el desvanecimiento también existen, aunque no haya, en ellos, ninguna conciencia objetiva. La existencia es así la realidad innegable que persiste a través de todos los estados, tanto internos como externos. Y puede, por tanto, ser aceptada como sustancia y causa material de la que todos los objetos concretos y todos los estados mentales son manifestaciones diferentes.

La existencia pura, causa común del mundo entero carece, en sí misma, de forma, aunque aparezca en formas diferentes; carece de partes, aunque pueda dividirse en formas distintas, y es infinita, aunque aparezca en todas sus formas finitas. Por ello Śaṅkara llega a su concepción de la existencia *nirviśeṣa* indeterminada e infinita en tanto que esencia o causa material del mundo, a la que llama Absoluto o *Brahman*.[74]

IV

Así es como la investigación racional de la realidad cotidiana llevada a cabo por el Advaita nos lleva a cuestionarnos primero y a reconfigurar después el marco conceptual desde el que operamos en nuestra vida. En el curso de la existencia ordinaria establecemos una clara distinción entre nuestra experiencia del universo externo y nuestra propia vida interna. El Vedānta Advaita, en cambio, unifica las

experiencias de ambos mundos, puesto que los datos que nos suministran han de ser explicados en conjunto y es así contraintuitivo desde el punto de vista de nuestro marco filosófico cotidiano.

Y este marco se ve cuestionado a un nivel más profundo en el momento en que se suscita la cuestión de la relación existente entre conciencia y existencia. Desde el punto de vista de la filosofía cotidiana de la vida y hasta del sentido común, asimilamos la «existencia» a la experiencia del mundo externo y la «conciencia» a la experiencia del mundo interno. Por ello, en lo que a nosotros respecta, los objetos «existen», mientras que somos «conscientes» de nuestros estados internos.

En este contexto, el racionalismo adváitico suscita también la siguiente pregunta: ¿cuál es el criterio de la conciencia? Advirtamos también que la respuesta adváitica a la pregunta correlativa por el criterio de la existencia es: aquello que se percibe. Lo que es completamente no existente -como, por ejemplo, el hijo de una mujer estéril o los cuernos de una liebre- no puede ser percibido. Permítasenos ahora esbozar una pregunta parecida relacionada con la conciencia:

> ¿Cuál es el criterio de la conciencia? Un estado mental es consciente porque su existencia es autorreveladora. Pero, cuando percibimos el mundo exterior, también su existencia es autorreveladora. El poder de aparecer *bhāti* es común tan-

to a las formas externas como a las formas internas de la existencia. Por ello puede decirse que la existencia compartida por los mundos interno y externo posee el potencial de revelarse a sí misma. Es más razonable, por tanto, sostener que la existencia absoluta posee la naturaleza de la conciencia autorreveladora. Basta, de hecho, con una leve reflexión para mostrar que la auto-revelación puede ser considerada incluso como el criterio que nos permite diferenciar existencia de no existencia. Lo que no existe (como, por ejemplo, el hijo de una mujer estéril) no puede presentarse ni revelarse siquiera un instante.[75]

El Vedānta Advaita suele salvar el abismo entre existencia y conciencia argumentando que, cuando hablamos de la existencia de una pulsera de plata, por ejemplo, estamos refiriéndonos a la conciencia de la existencia de la pulsera de plata y que, independientemente de la conciencia de su existencia, no podemos hablar de la existencia de la plata. Repitamos lo mismo empleando ahora otra metáfora:

Cualquier apariencia de existencia va invariablemente acompañada de una conciencia. Hasta cuando se nos aparece un objeto externo como, por ejemplo, el barro, lo hace como conciencia del barro (*mṛt-buddhi*). Y, cuando percibimos que el barro se transforma en una vasija, la conciencia del barro se convierte en conciencia de la vasija (*ghaṭa buddhi*). Un objeto imaginario no es más que la idea de un objeto y tam-

bién, en consecuencia, un objeto ilusorio. Así es como llegamos a la conclusión de que la conciencia impregna todas las formas de existencia conocidas.

Utilizando argumentos semejantes a los expuestos, Śaṅkara llega lógicamente a lo que también acepta sobre la base de la autoridad de los textos revelados, es decir, que el mundo tiene su origen en *Brahman*, que es Existencia y Conciencia absoluta y que, sin experimentar modificación alguna, *Brahman* tiene el poder de manifestarse en diversas formas aparentes.[76]

V

Nuestro análisis del mundo ha tomado, sin embargo, hasta el momento el camino fácil y llano. Hemos empezado con la curvatura de la pulsera de plata, hemos seguido con la plata y la sustancia de la que la plata solo puede ser una forma y hemos acabado identificando a la existencia general como la causa material del universo.

Pero el curso del universo no es tan sencillo. En primer lugar, constatamos que algunas experiencias de nuestra existencia se contradicen, como cuando confundimos, por ejemplo, una cuerda con una serpiente. Asimismo, el universo no está exclusivamente compuesto por pulseras de plata o por plata, sino que contiene también muchos otros objetos. Dicho de otro modo, tenemos que hacer más com-

plejo nuestro análisis del universo incorporando al mismo dos nuevos factores de nuestra experiencia: (1) la «contradictabilidad» de los objetos y (2) su extraordinaria diversidad. La cuestión que ahora debemos responder es la siguiente: ¿de qué modo afecta esta doble consideración a la lógica de la argumentación seguida hasta ahora?

Antes hemos pasado de un modo continuo de la forma a la sustancia, pero las formas pueden contraponerse o verse reemplazadas, con el paso del tiempo, por otras y también pueden variar en el espacio. ¿De qué modo afectan todos esos factores a las conclusiones lógicas de nuestra argumentación?

Cuando dos experiencias se contradicen, se dice que la experiencia refutadora es más real que la refutada o que prevalece sobre ella. Por ello se considera que el estado de vigilia es más real que el de sueño. Y cuando, desde del estado de vigilia confundimos, por ejemplo, una concha con un trozo de plata, también se considera que la experiencia refutadora (la concha) es más real que la refutada (la plata).

A pesar, no obstante, de las contradicciones entre las diferentes formas, la existencia (o la conciencia) como tal siempre permanece sin posible contradicción. Cuando dudamos de la apariencia de una serpiente ilusoria, solo estamos negando que la existencia haya asumido forma de serpiente, pero no que haya algún tipo de existencia. Cuando, del mis-

mo modo, negamos un objeto onírico, no estamos negando la existencia de la idea o la experiencia. Y, cuando pensamos en un tiempo o lugar en el que nada existe, estamos pensando, al menos, en la existencia de ese tiempo y ese lugar. La existencia es, pues, de un modo u otro, tan amplia como el pensamiento y no podemos concebir su ausencia o negación. Esta existencia (o conciencia) pura y universal es la única cosa cuyo contrario resulta inconcebible. Por ello Śaṅkara la denomina realidad suprema (*Pāramārthika sattā*) y llega, de ese modo, a concebir lógicamente la realidad como lo que permanece a través de todas las formas de existencia, todos los tiempos y todos los lugares, sin verse refutada.[77]

Pero ¿cuál es el fundamento lógico -podríamos preguntar ahora- que nos permite concluir que la experiencia *refutadora* es superior a la *refutada*? Basta con una pequeña reflexión al respecto para concluir que la experiencia refutadora es más real que la refutada porque es más persistente. Por ello podemos decir que el estado de vigilia sea más permanente que el onírico y que la cuerda perdure también más que la serpiente.

Eso nos proporciona una clave para entender la noción advaita de la realidad, según la cual, lo real es aquello que perdura. Uno se ve abocado a esa conclusión a través del examen tanto del argumento original como de las complejidades que, en esta sección, hemos introducido. Por ello, volviendo al argumento original, podemos decir que la pla-

ta es, en cierto sentido, más real que la pulsera, puesto que esta no es sino una forma de aquella, mientras que la sustancia X, de la que la plata sería a su vez la forma, es más real que la plata (porque perdura más que ella) y que la existencia en sí -es decir, la existencia pura e indeterminada- se identifica con la causa material del universo, porque es el más permanente de todos los factores.

Este énfasis se ve confirmado si tenemos en cuenta el hecho de que las formas pueden contradecirse, como cuando la experiencia de la serpiente se ve desmentida al descubrir que, en realidad, se trata de una cuerda o la experiencia onírica se ve refutada por la vigílica. La existencia como tal, sin embargo, perdura a través de todas las experiencias.

También debemos subrayar que los muchos objetos del universo experimentan modificaciones, aunque a distintas velocidades. Pero más importante que la diferencia de velocidad de esos cambios es el hecho de que cambian. En consecuencia:

> La posibilidad teórica de que se produzca un cambio en la percepción y la consiguiente contradicción pone de relieve la precariedad del estatuto de cualquier objeto particular con respecto a su realidad. Nunca podemos estar completamente seguros de que lo que se nos presenta como vasija no aparecerá luego bajo otra apariencia. Vemos, por tanto, el modo en que las diferentes formas de existencia, como la vasija o la tela, debilitan y socavan recíprocamente sus respectivas pre-

tensiones de existencia indudable. Si únicamente proclamasen la existencia pura y no su existencia como formas particulares, sus pretensiones no serían mutuamente excluyentes. Las pretensiones contrapuestas de los particulares *como existentes particulares* les impiden asumir así el estatus de realidad indudable del que disfruta la existencia pura.[78]

VI

Este análisis racional del universo objetivo desde la perspectiva adváitica nos conduce a la siguiente conclusión:

En base a estos fundamentos racionales, Śaṅkara evalúa y clasifica nuestra experiencia común. Como ya hemos visto, distingue, en primer lugar, entre los objetos de la experiencia posible y actual y la irrealidad completa representada por el ejemplo del hijo de la mujer estéril. Estos objetos se ven categorizados, a su vez, bajo tres grandes epígrafes: 1) los que únicamente aparecen de forma provisional en alucinaciones y sueños y se ven refutados por la experiencia vigílica, 2) los que aparecen en la experiencia vigílica normal -es decir, los objetos particulares y cambiantes que forman parte de nuestra vida y de nuestra práctica cotidiana-, pero cuya realidad completa no puede ser aceptada por la razón (ya sea porque presentan o están abiertos a posibles contradicciones) y 3) la existencia pura que se pone de relieve a través de

todas las experiencias y que nunca se ve refutada porque no es refutable.[79]

Pero ¿cómo es este mundo, no solo el mundo de la experiencia ordinaria, sino el mundo en el que nuestra experiencia ordinaria puede ser racionalmente descrita?

Nuestra concepción del mundo no es, por tanto, homogénea pero, si a pesar de ello, insistimos en saber lo que es este mundo como totalidad, la respuesta más fiel es la que nos ofrece Śaṅkara, según el cual el mundo, ya sea real o irreal, es indescriptible (*anirvacamīya*). Si, por el contrario, restringimos el término «mundo» tan solo al segundo aspecto, cabe afirmar que el mundo solo es real para propósitos prácticos, más real que el primer tipo de existencia, aunque menos que el tercero. Si, no obstante, tomamos el mundo en el tercer sentido, Śaṅkara asevera enfáticamente que el mundo es eternamente real. Según dice: «En tanto que causa, *Brahman* no carece de existencia en ningún momento pasado, presente ni futuro y que tampoco el mundo carece de existencia en ninguno de esos tres momentos temporales». Y de nuevo: «Todas las modalidades particulares de existencia con nombres y formas diferentes son, en tanto que existencia, reales, pero ilusorias como particulares».[80]

VII

Lo dicho anteriormente se aplica al mundo objetivo, pero ¿qué ocurre con el sujeto individual?

El análisis racional del sujeto individual llevado a cabo por el Advaita parece atenerse a una triple directriz: 1) el análisis de la experiencia que el sujeto tiene de sí mismo, 2) el análisis de la experiencia que el sujeto tiene de los estados en los que se encuentra en el mundo, y 3) el análisis del sujeto a la luz de la relación que mantiene con el mundo externo.

La experiencia que el sujeto tiene de sí mismo suele describirse mediante el uso del pronombre personal «yo». Uno de los modos en que el Advaita llega a su concepción del individuo es a través del análisis racional de este fenómeno lingüístico.

Son varios los sentidos de la palabra «yo» y, si pudiésemos identificar el común denominador que subyace a todos ellos, tendríamos la clave que nos revelaría todos los secretos del «yo». Enumeremos ahora algunos de los usos más habituales:

1. Yo soy alto.
2. Yo te veo.
3. Yo camino hacia casa.
4. Yo estoy pensando en ello.
5. Yo siento que es malo.

6. Yo lo haré.
7. Yo ya lo sabía.

El primer uso se refiere al cuerpo. Así pues, el «yo» tiene un cuerpo, razón por la cual las personas dicen: «Yo soy alto», «Yo soy bajo», «Yo soy gordo», «Yo soy delgado», etcétera.

El segundo uso se refiere a un órgano de percepción, en este caso el ojo. Y, de igual modo, también decimos que oímos, tocamos, saboreamos y olemos. Los órganos de percepción localizados en el cuerpo y sus funciones son algunas de las cosas con las que nuestro «yo» se identifica. Y lo mismo daría si dijésemos que estamos manteniendo el equilibrio sobre una barra.

El tercer uso se refiere a un órgano de acción, la locomoción. Y, en ese sentido, también podríamos decir que hablamos, asimos, vaciamos la vejiga y mantenemos relaciones sexuales. De ese modo, los órganos de acción localizados en el cuerpo y sus funciones son también algunas de las cosas con las que nos identificamos.

Los usos cuarto, quinto y sexto tienen que ver con la triple dimensión de pensamiento, sensación y volición del psiquismo, con cada uno de los cuales también se identifica el «yo».

El septimo uso apunta a la facultad de intuición que, en mayor o menor medida, todos poseemos, es decir, la sensación de que sabemos algo por un cauce diferente a nues-

tro modo habitual de conocer las cosas, con la que el «yo» también se identifica.

¿Qué es, sin embargo, lo que persiste a través de todos esos estados como su común denominador? Podríamos sentirnos tentados a responder que se trata del cuerpo, pero, como este no es consciente, no puede identificarse con ninguna de las descripciones ofrecidas anteriormente. Tampoco la mente puede identificarse con algo que no sea consciente. De hecho, la identificación del *yo* con cualquiera de las descripciones anteriores presupone a la conciencia. Así pues:

> La conciencia es, por tanto, la esencia del yo en cualquier forma en que aparezca. Pero no se trata de la conciencia de ninguna forma concreta, sino de la simple conciencia común a todas las formas. Ese tipo de conciencia es también pura existencia, puesto que la existencia persiste a través de todas las formas de conciencia. Queda demostrado, pues, que las formas de conciencia particulares, diferentes y cambiantes son también, dada su naturaleza contradictoria, meras apariencias, la misma característica que ya hemos demostrado anteriormente que comparten las diferentes formas de existencia.[81]

Hay momentos, no obstante, en los que es evidente que la conciencia no está presente, como sucede, por ejemplo, durante el desmayo y el sueño, momentos en los que nues-

tra sensación de identidad desaparece. Es evidente, pues, la relación existente entre el *yo* y la conciencia del *yo*. Pero ¿qué ocurre cuando soñamos? Cuando soñamos no somos conscientes de nuestro cuerpo, aunque la conciencia se halla presente de algún modo mientras que, durante el sueño profundo parece, a primera vista, completamente ausente.

Esto nos lleva a la segunda aproximación adoptada por el Advaita para identificar la naturaleza del yo. Todos nosotros podemos decir que estamos despiertos, que hemos soñado o que hemos dormido y, en consecuencia, el *yo* persiste obviamente a través de los tres estados de vigilia, sueño y sueño profundo. Pero ¿persiste también la conciencia en esos tres estados? Según el Advaita, el análisis de esos tres estados nos revela que, en ellos, perdura la conciencia.

Este tipo de análisis también nos ofrece la ventaja de ayudarnos a identificar con más claridad la naturaleza de dicha conciencia si argumentamos del siguiente modo:

> La esencia del yo debe permanecer en todos esos estados porque, en caso contrario, el yo dejaría de ser. Pero ¿cuál es el factor común a todos esos estados? En el primero de ellos, está presente la conciencia de los objetos externos y, en el segundo, aunque el soñador solo perciba objetos internos, también hay conciencia. En el tercer estado, no aparece ningún objeto, pero no hay cesación de la conciencia porque, en

tal caso, no habría posible recuerdo subsecuente de ese estado como paz y libertad de todo temor. El factor permanente es, por tanto, la conciencia, aunque no necesariamente la conciencia de un objeto. Esto evidencia de nuevo que la esencia del yo es conciencia pura sin una relación necesaria con los objetos.[82]

La identificación, a través del análisis racional del estado de sueño profundo, de la conciencia despojada de objeto, es muy importante desde el punto de vista del Advaita. Por lo general, solemos asociar la conciencia a un objeto, pero el fenómeno del sueño profundo nos revela que, si bien la conciencia no tiene que ir siempre ligada a un objeto, sí que está asociada a un sujeto.

El tercer enfoque del sujeto individual identificado en el Advaita nos ayuda a decir más cosas acerca de la naturaleza de la conciencia pura. Según este abordaje, el hecho de que el sujeto individual se halle frente a un mundo compuesto de objetos debe someterse a escrutinio racional. Y la primera consecuencia de esta investigación es la reconfiguración de los conceptos de sujeto y objeto tal y como suele entenderlos la filosofía:

Habitualmente se asume que toda situación cognitiva implica la presencia de sujeto y objeto, dos términos que el Advaita denomina *dṛk* y *dṛśya* y que se refieren, respectivamente, al sujeto o lo que revela y al objeto revelado. La razón de esta

sustitución es que la división habitual no es, desde el punto de vista lógico, suficientemente satisfactoria. Y es que el sujeto no solo incluye a *dṛk*, sino también a *dṛśya*, siendo en realidad un compuesto de yo y no yo. Esto es algo que resulta evidente en afirmaciones del tipo «Yo me conozco a mí mismo», donde el «mí» representa algún tipo de pensamiento o sensación o, como decía Hume, «alguna percepción particular de calor o frío, luz o sombra, amor u odio, dolor o placer». Estas percepciones, al ser observables, se encuadran en la categoría de *dṛśya* y apuntan necesariamente a un centro de conciencia ubicado más allá de ellas.[83]

Por su parte, *dṛk* o el sujeto individual despliega, al ser analizado, ciertas propiedades sorprendentes como centro de pura conciencia.

Es imposible concebir la ausencia de *dṛk* como algo que ha dejado de ser o todavía no ha llegado a ser, porque ese mismo pensamiento implica su presencia. De ahí que debamos considerar que, en cierto sentido, *dṛk* carece de principio y de final y que es, por tanto, atemporal o eterno.

[...] Hemos visto que *dṛk* no puede estar compuesto internamente de partes y tampoco puede, por parecidas razones, relacionarse externamente con otros *dṛks*, es decir, que no es posible concebir línea divisora alguna entre ellos. La única distinción posible entre un *dṛk* y otro tiene que ver con su contenido o con los objetos revelados por cada uno de ellos

que, en sí mismos, son indiscernibles. De ese modo, el *dṛk* es uno o, mejor dicho, no mútiple.[84]

De este modo, el sujeto puro no es solo externo y *uno*, sino que también puede ser considerado omniabarcador, si *dṛśya* es dependiente de *dṛk* y, en consecuencia, explicado por *dṛk*, porque entonces *dṛk* también se torna, directa o indirectamente, «omniabarcador, en el sentido de que nada queda fuera de él».

VIII

La noción de contradicción desempeña un especial papel en el análisis lógico y haremos bien, por tanto, en examinar cuál es el papel que tiene en el razonamiento advaita.

Desde el punto de vista de la razón práctica, el pensamiento adváitico distingue la contradicción entre diferentes pensamientos de la contradicción entre pensamiento y acción. Podríamos pensar, por ejemplo, en una situación en la que una persona cambia sus pautas de pensamiento, de modo que lo que afirma hoy contradice lo que dijo hace un par de semanas. A pesar de ello, sin embargo, los pensamientos y acciones de la persona todavía podrían ser, en ambos momentos, coherentes. Supongamos que, hace quince días, la persona creía en la violencia y *se comportaba también, en consecuencia, de un modo violento*. Quince

días más tarde, sin embargo, la misma persona cree en la no violencia *y actúa de un modo correlativamente no violento*. Así pues, aunque, durante estos quince días, haya habido contradicciones en el ámbito del pensamiento y la acción, no ha ocurrido lo mismo en cuanto a la relación entre pensamiento y acción. En tal caso se abrirían, en lo que respecta a la razón práctica, cuatro posibilidades diferentes: 1) contradicción entre acciones, 2) contradicción entre pensamientos, 3) la acción que contradice al pensamiento (como cuando uno, sin serlo, se considera desapegado) y 4) el pensamiento que contradice a la acción (como cuando uno es humilde, pero la misma humildad le impide verse de ese modo). Y también tenemos el ejemplo del *jīvanmukta*, un caso en el que este tipo de contradicciones resultan inconcebibles. Así es como discurriría, desde el punto de vista de la ética y la soteriología adváiticas, el debate sobre la contradicción.

En el dominio de la epistemología y la ontología adváitica, no obstante, el análisis de la contradicción debe seguir un derrotero diferente porque, en este caso, los referentes de la contradicción son el pensamiento y la experiencia. Cuatro son las pautas que, desde el punto de vista de estos referentes, podríamos establecer: 1) la contradicción entre experiencias distintas, 2) la contradicción entre pensamientos distintos, 3) el pensamiento que contradice a la experiencia y 4) la experiencia que contradice al pensamiento.

Un ejemplo del primer tipo nos lo proporciona la experiencia que nos lleva a advertir que lo que creíamos una serpiente resulta ser una cuerda. La experiencia de la cuerda contradice a la experiencia de la serpiente, del mismo modo que la experiencia de vigilia contradice a la del sueño. Pero hay que tener, no obstante, en cuenta que, mientras la experiencia refutadora de la cuerda niega la experiencia refutada de la serpiente, no podemos aplicar el mismo tipo de contradicción a los estados de vigilia y de sueño. Podemos aceptarlos a ambos en su valor facial o afirmar que se refutan mutuamente. Y ello es así porque, a diferencia de lo que sucede en el caso de la serpiente y la cuerda, ambos pertenecen a dominios de conciencia diferentes.

Un ejemplo de la contradicción entre pensamientos diferentes nos lo proporciona la afirmación de que efecto y causa (material) son dos entidades distintas. Pero eso es algo que se ve refutado por la idea de que dos entidades distintas requieren de una tercera entidad que las relacione..., pero, en tal caso, esta tercera entidad debería relacionarse con una cuarta y una quinta y así sucesivamente, en una regresión infinita.

Un ejemplo de pensamiento que se ve refutado por la experiencia nos lo proporciona el caso en el que alguien piensa lo impensable, es decir, que es posible experimentar un estado en el que no seamos conscientes de nosotros ni del mundo. Pero la experiencia del sueño profundo, así

como la del *samādhi*, nos proporciona precisamente un ejemplo de semejante estado.

El desplazamiento aparente del sol a través del firmamento, un movimiento que, si bien resulta evidente a la experiencia, se ve negado por el conocimiento astronómico, nos brinda, por último, un claro ejemplo de pensamiento refutado por la experiencia.

En lo que respecta a la presentación racional de la ontología adváitica, sin embargo, debemos ampliar el esquema anterior para incluir en él otro aspecto, la contradicción entre lo contradecible y lo no contradecible.

Ya hemos dicho que «la existencia (o conciencia) pura y universal es la única cosa cuyo contrario resulta inconcebible. Por ello Śaṅkara la denomina realidad suprema (*Pāramārthika sattā*) y llega, de ese modo, a concebir lógicamente la realidad como lo que permanece, a través de todas las formas de existencia, todos los tiempos y todos los lugares, sin verse refutada».[85] En tanto que distintas, pues, de esta existencia general, las existencias particulares presentan un inconveniente. «Nunca podemos estar seguros de que las formas de existencia definidas y particulares que aparecen en nuestra experiencia no se vean suplantadas por otras experiencias futuras que las contradigan. De ese modo, la posibilidad lógica o teórica de ser refutada siempre esta ahí».[86]

La diferencia existente entre la refutación que la cuerda hace de la serpiente y la que la vigilia hace del sueño, resul-

ta relevante porque *racionalmente* hablando, como ya hemos dicho, hasta dos objetos como la vasija (*ghaṭa*) y la tela (*paṭa*) pueden refutarse mutuamente.

La cuerda y la serpiente que, en el estado de vigilia, se experimentan como dos objetos distintos, *no* se refutan una a otra porque, cuando el *mismo* objeto que ha sido percibido como serpiente se revela como una cuerda, uno (la serpiente) se ve refutado por el otro (la cuerda). Y si bien podemos sostener convincentemente que los estados de vigilia y de sueño se contradicen, lo cierto es que pertenecen, no obstante, a dos dominios diferentes de la experiencia. También es cierto que tanto la vasija como la tela pueden verse refutadas, como particulares, en lo que respecta a la existencia universal, pero solo podemos decir que se refutan *mutuamente* desde el punto de vista de la existencia universal como la realidad irrefutable a la luz de la cual vasija y tela no solo se ven refutadas, sino que, aunque pertenezcan al mismo plano ontológico, también se refutan mutuamente. El cambio, dicho en otras palabras, implica la posibilidad de contradicción, razón por la cual cualquier cambio implica la posibilidad de contradicción, pero debemos subrayar que, *experiencialmente* hablando, la vasija jamás podrá, debido a la aceptación de *sātkaryavāda*, acabar convirtiéndose en una tela. Ambos efectos son, desde el punto de vista de *sātkaryavāda*, falsos y hasta doblemente falsos, pero solo con respecto al nivel supremo.

La paradoja es que, si bien, desde una perspectiva lógica, vasija y tela se refutan mutuamente, desde el punto de vista de su mutabilidad no pueden, experiencialmente hablando, transformarse una en otra. La lógica supraordenada delimita la naturaleza de los particulares, mientras que la lógica del mismo nivel limita nuestra experiencia a los particulares. La cuerda puede transformarse *aparentemente* en una serpiente, pero ¿puede la vasija convertirse en una tela? ¡No! Lo único que hace es, consolidando sus particularidades, «socavar y debilitar las pretensiones de realidad indubitable de la otra».

TERCERA PARTE

Vedānta Advaita: un enfoque experiencial

I

El estudio experiencial del Vedānta Advaita nos brinda una tercera vía de aproximación al tema. Este es un enfoque que se ve validado por la respuesta a la pregunta: «¿Por qué no basta, para introducirnos al Vedānta Advaita, con el enfoque estrictamente racional o con su combinación con el enfoque escritural?». Es evidente que, desde cierta perspectiva, esos abordajes son posibles y bastaría, para ello, con el abordaje escritural o con el racional. Pero una perspectiva más global nos lleva a una conclusión muy diferente. La experiencia nos revela que la vida se caracteriza por tres estados de conciencia diferentes: la vigilia, el sueño y el sueño profundo. Cualquier filosofía de la vida que aspire a ser completa debe tener en cuenta y explicar, pues, esos tres estados. La razón, sin embargo, es una cualidad de la mente humana que solo impera en el estado de vigilia, a pesar de que, durante la vigilia y el sueño, también exista alguna for-

ma de actividad mental. En el sueño profundo, por su parte, desaparece toda actividad mental o, cuanto menos, lo hace la actividad mental consciente. ¿Cómo podría entonces la razón, que solo constituye un aspecto limitado de la existencia, explicar la totalidad? Y lo mismo podríamos decir si nos limitásemos a la actividad mental consciente que acompaña a la vigilia. A fin de cuentas, la actividad mental que tiene lugar durante el estado de vigilia incluye también experiencias estéticas y emocionales y, en este sentido, la razón no es más que un aspecto, ciertamente privilegiado, por otra parte. Si damos más importancia a la razón, es porque la asociamos al empeño filosófico que ahora nos ocupa. A la vista de la naturaleza de la tarea en la que estamos comprometidos, el papel que desempeña le proporciona un cierto estatus, pero no conviene olvidar que la vida no se agota en la lógica. Esta es una comprensión que, antes de acabar convirtiéndose en un cliché, debe haber resultado electrizante.

¿Cómo podemos presentar el Vedānta Advaita de un modo que no se limite a un estado de la existencia (del que la razón resulta el más llamativo) y los tenga en cuenta a todos ellos?

II

Un rasgo muy importante de la exposición experiencial del Vedānta Advaita consiste en cuestionarse la finalidad de

la distinción entre los estados de vigilia, sueño y sueño profundo. Si se nos pidiera que los categorizásemos en función de su importancia relativa, tenderíamos nueve de cada diez veces, desde nuestra visión cotidiana de la vida, a aglutinar el sueño y el sueño profundo como una unidad y a considerar el estado de vigilia como el único en el que se despliega nuestra vida verdadera. El estado de vigilia constituye el centro de nuestra vida. No en vano, después de todo, se dice que vivimos día a día, no noche a noche. Las noches las pasamos descansando y, en ellas, experimentamos los estados de sueño y sueño profundo.

Pero la visión adváitica, sin embargo, se inclina más a emparejar los estados de vigilia y sueño y a dejar de lado, por razones que en breve veremos, el estado de sueño profundo. Si el Vedānta Advaita tiende a unificar, pese a sus diferencias, los estados de vigilia y sueño, es porque ambos se caracterizan por la actividad mental. Según el Advaita, nuestros conceptos de espacio, tiempo y causalidad difieren en los estados de vigilia y de sueño, en contra de la opinión habitual de que estos conceptos están presentes en el estado de vigilia y ausentes en el de sueño. La única diferencia entre ambos, según el Advaita, es su duración. La vigilia tiene una duración más prolongada que el estado onírico, razón por la cual podemos recordar, durante el estado de vigilia, que hemos dormido, pero no viceversa.

Son muchos los pensadores, tanto occidentales como orientales, que han advertido las dificultades que supone

separar claramente el sueño de la vigilia. Y entre ellos cabe destacar, en el mundo occidental, a Descartes y Pascal. El primero escribió:

> Cuando considero detenidamente el asunto, no encuentro una sola característica que me permita determinar con certeza si estoy despierto o soñando. Las visiones del sueño y las experiencias del estado de vigilia son tan similares que estoy completamente confundido y realmente no sé si, en este momento, estoy soñando.[87]

Pascal, por su parte, nos dice:

> Si cada noche tuviésemos el mismo sueño, estaríamos tan ocupados con él como con las cosas que vemos a diario. Y, si un artesano estuviese seguro de soñar durante doce horas que es el rey, creo que sería tan feliz como el rey que se pasase doce horas soñando que es un artesano.[88]

El rey indio Janaka y el filósofo chino Chuang Tzu se vieron desconcertados, según parece, en Oriente, por experiencias similares. Un famoso rey indio, llamado Janaka, «tuvo un sueño en el que se veía como un mendigo y, al despertar, le preguntó a su gurú: "¿Soy un rey que ha soñado que era un mendigo o un mendigo que sueña ser rey?"»[89]

Chuang Tzu (*circa* 369-286 a. de C.), por su parte, segundo en importancia en la tradición taoísta después de Lao

Tzu, esboza «una pregunta epistemológicamente... incontestable»:[90]

> Chouang Chou [es decir, Chuang Tzu] soñó en una ocasión que era una mariposa que revoloteaba alegremente de acá para allá, muy contenta de ser una mariposa. Al despertar, sin embargo, Chouang Chou no sabía si era Chouang Chou que había soñado que era una mariposa o si era una mariposa que soñaba ser Chouang Chou. Debe haber, entre Chouang Chou y la mariposa, algún tipo de distinción. Esto es lo que se llama la transformación de las cosas.[91]

En un pasaje menos conocido, aunque más elaborado, Chuang Tzu considera la posibilidad incluso de que nuestra vida no sea más que un sueño:

> Quienes sueñan estar bebiendo y riendo en una fiesta pueden, a la mañana siguiente, gemir y llorar. Quienes, por el contrario, sueñan estar gimiendo y llorando pueden, a la mañana siguiente, salir alegremente a cazar. Mientras sueñan no saben que están soñando y pueden llegar incluso a tratar de interpretar, dentro del sueño, su sueño. Solo cuando despiertan empiezan a darse cuenta de que han estado soñando. Con el tiempo, sin embargo, sobreviene un gran despertar y entonces se dan cuenta de que todo había sido un sueño. Hasta entonces, sin embargo, son tan necios como para creer que están despiertos. Y están tan seguros de ello como para discriminar

a príncipes de mozos de cuadra. ¡Qué estupidez! Confucio y tú estáis sumidos en un sueño. Y, cuando te digo que estás soñando, esto también forma parte del sueño. Esta forma de hablar puede considerarse paradójica. Si, pasadas diez mil generaciones, encontrásemos un gran sabio que pudiese explicar la paradoja, sería como si nos encontrásemos con él después de que solo hubiera pasado una mañana o una tarde.[92]

También en el pensamiento budista existe, como muestra el siguiente pasaje, la tendencia a asimilar los estados onírico y vigílico:

-Los sentidos son ilusiones y sus objetos sueños. Un hombre, por ejemplo, puede soñar que ha hecho el amor con una hermosa muchacha y recordarla al despertar. Pero ¿crees acaso en la existencia real de la bella muchacha con la que ha soñado?

-No, señor.

-¿Y sería ese hombre sabio si, al recordar a la chica de su sueño, creyese haber hecho realmente el amor con ella?

-No, señor, porque, en realidad, no existe. ¿Cómo podría entonces haber hecho el amor con ella? Aunque, por supuesto, la debilidad o la fatiga pueden llevarle a pensar tal cosa.

-También el necio y el ignorante cree, al contemplar el mundo, en la existencia de las formas placenteras. De ahí que se sienta complacido, se apasione y obre en consecuencia.[93]

Pero los místicos se sienten todavía más inclinados que los filósofos a descartar, en algún nivel, la diferencia entre los estados de vigilia y sueño, como pone de relieve la siguiente historia narrada por Śrī Rāmakṛṣṇa Paramhaṁsa (1836-1886):

> Un rey tuvo un hijo que, siendo el único, era para sus padres lo más precioso. El príncipe se granjeó la simpatía de todo el mundo y aprendió, cuando se hizo mayor, todas las artes y todas las ciencias. Pero un mal día, sin embargo, enfermó y cada vez estaba peor, sin que ni el más sabio de los médicos del reino encontrase remedio para combatir su mal. Sus padres no se apartaron, ni de día ni de noche, de su lado y le atendían los médicos y enfermeras más competentes del reino. Tan agotado estaba el rey por sus desvelos que, un buen día, cayó dormido. Pero, cuando le despertó el sonido del llanto, supo de inmediato que, mientras dormía, su hijo había fallecido. El rey se quedó entonces sentado sin decir palabra. Y, cuando la reina le preguntó cómo era que no derramaba una sola lágrima por la muerte de su querido hijo, a quien tanto amaba, respondió: «Mientras estaba dormido, reina mía, soñé que gobernaba un gran reino, mucho más grande que el mío y que era padre de siete príncipes, todos los cuales conocían perfectamente el arte de la administración. Entonces les legué la carga del reino y me puse a disfrutar contigo, en paz y felicidad, del resto de mis días. Y ahora que ha ocurrido esta tragedia no sé si debo lamentar la pér-

dida del hijo que hoy nos ha abandonado o la pérdida de siete hijos y un inmenso reino. No veo diferencia alguna entre ambas pérdidas, y el mundo, para mí, se ha convertido en un sueño.[94]

Ramaṇa Maharṣi (m. 1950), por su parte, esboza de un modo todavía más directo el carácter elusivo de la distinción entre ambos estados:

Todo lo que vemos es un sueño, tanto si lo vemos en el estado de sueño como si lo vemos en el estado de vigilia. Debido a algunos criterios arbitrarios relativos a la duración de la experiencia y demás, llamamos sueño a uno de ellos y al otro vigilia, pero, en lo que respecta a su relación con la Realidad, ambos son igualmente irreales. Un hombre puede tener, en sueños, la experiencia de obtener *anugrah* (gracia), y el efecto y la influencia de ello en su vida posterior pueden ser tan profundos y duraderos que no pueda considerarla irreal, al tiempo que debe considerar real cualquier incidente trivial de la vida vigílica, que pasa rápidamente y no tarda en olvidarse. Una vez tuve una experiencia, una visión, un sueño o como quiera usted llamarlo. Estaba paseando por la colina con varias otras personas, incluido Chadwick. Volvimos caminando por una calle muy ancha flanqueada de grandes edificios. Señalando la calle y los edificios, pregunté entonces a Chadwick y a los demás si alguien podía decirme si lo que estábamos viendo era un sueño y todos respondieron al uní-

sono: «Pero ¿qué necio puede pensar eso?». Luego seguimos caminamos y, al entrar en la sala y desaparecer la visión o el sueño, desperté. ¿Cómo vamos a llamar a esto?[95]

Una historia contada por el quinto gurú sikh, Gurú Arjun (1563-1606), expresa una opinión parecida. En cierta ocasión, según se cuenta, recibió la visita de un rey y...

al escuchar a los músicos interpretar la composición del Gurú que dice: «Oh, amigo, debes obedecer el mandamiento que Dios ha escrito para ti», su mente se llenó de ansiedad. Al ser interpelado al respecto por un visitante, el Gurú respondió diciendo que los mandamientos escritos por Dios se basan en nuestras propias acciones, algo que desanimó enormemente al rey, que entonces preguntó: «¿De qué sirve entonces, si no hay remedio alguno para lo que ha de ocurrir, la gracia del gurú o las buenas acciones?», a lo que el maestro respondió: «De eso hablaremos mañana». Esa misma noche, el rey soñó que se había convertido en un barrendero vestido de harapos, que llevaba una vida miserable y debía enfrentarse de continuo a la suciedad. Cuando, a la mañana siguiente, el desasosegado rey le contó su sueño al gurú, este le respondió: «Oh, devoto, te dormiste como rey y, en el sueño, te convertiste en un pobre miserable. Tu sueño solo es verdadero mientras duermes y lo mismo sucede con tu estatus. La naturaleza de la gracia del Gurú es tal que no importa cuál sea tu pasado o tu presente, las experiencias que afrontes o

las que te hagan sufrir, porque es como si estuvieses soñando hasta que despiertas y adviertes la naturaleza esencialmente regia de tu alma».[96]

El estado de sueño profundo es completamente diferente de los estados de vigilia y de sueño. Y dos son los aspectos más llamativos de ese contraste. En primer lugar, en el estado de sueño profundo, uno pierde la conciencia tanto de sí como del mundo (de los mundos externo e interno). Si en el estado de vigilia somos conscientes del mundo de los objetos externos y en el estado de sueño somos también conscientes de un mundo de objetos externos (que al despertar descubrimos que eran internos), esa distinción se desvanece en el estado de sueño profundo. En segundo lugar, si en el estado de sueño profundo experimentamos la pérdida de nuestra individualidad, seguimos identificándonos, al despertar, con la persona que la noche anterior se fue a dormir, una evidencia clara de que la identidad sobrevive a la pérdida de la individualidad. Estos dos hechos -que en el sueño profundo se desvanece toda sensación de individualidad (así como del mundo) y que, a pesar de ello, no perdemos nuestra identidad- son considerados por los seguidores del Advaita rasgos tan peculiares del sueño profundo que no dudan en contemplar ese estado como una categoría independiente y distinta a los de vigilia y sueño, que pueden verse, de algún modo, asimilados.

III

Volvamos ahora a la discusión de estos tres estados como realidades separadas, no sin antes advertir que el análisis del sueño profundo nos lleva a la conclusión de que debe haber alguna entidad que sobreviva a una discontinuidad tan acusada como la que supone la pérdida de nuestra sensación de individualidad. Formulémonos ahora una pregunta muy importante: ¿Cuál es el vínculo que subyace a las dos diferentes sensaciones de individualidad que experimentamos en vigilia y en sueño? Porque debe haber un factor subyacente que sostenga las individualidades cambiantes que experimentamos en los estados de vigilia y sueño y la completa pérdida de individualidad que acompaña al estado de sueño profundo.

Así es como llegamos a la noción de sujeto puro, en cuya ausencia esos tres estados independientes no podrían llegar a constituir la experiencia de una persona.

Este es, por otro lado, el correlato experiencial del *sākṣī* escritural y del *dṛk* racional.

IV

Otra manera de aproximarnos experiencialmente al Vedānta Advaita consiste en considerar la jerarquía de los tres estados -enumerados, en este orden, como vigilia, sueño y

sueño profundo- de dos formas distintas, aunque complementarias.

Podemos usar el análisis de los tres estados para explicar la naturaleza del sujeto puro *y* el modo en que puede ser descubierto. Esta doble consideración, que debemos tener muy en cuenta a la hora de analizar los tres estados, se halla claramente implícita, por ejemplo, en algunos de los comentarios de Ramaṇa Maharṣi. Por una parte, él admite que, al estar «libre de los pensamientos e impresiones que estos dejan en el individuo»,[97] el estado de sueño profundo se halla más próximo al estado del sujeto puro. Pero también nos advierte, al mismo tiempo, de que «no debemos desear permanecer siempre en el estado de sueño profundo» porque el «incentivo para la realización del Yo solo puede aparecer en el estado de vigilia y el esfuerzo nada más puede llevarse a cabo cuando uno está despierto».[98]

Esa distinción entre lo que hay que realizar y el modo de realizarlo es esencial para entender cómo el enfoque experiencial del Advaita se enfrenta a los estados de vigilia, sueño y sueño profundo. En efecto, Ramaṇa y los antiguos pensadores del Advaita organizan esos tres estados en una pauta de jerarquías opuestas (como una estructura y su correspondiente antiestructura) que podemos definir, respectivamente, como los abordajes teórico y práctico a la cuestión. «El enfoque teórico nos muestra dónde queremos ir, por ejemplo, en la interiorización y unificación de la conciencia, mientras que el abordaje práctico, por el con-

trario, nos enseña el modo de alcanzar dicho objetivo, es decir, a través del conocimiento adváitico o de la voluntad yóguica».[99]

Empezaremos con el abordaje teórico. Podríamos decir que, en la medida en que uno pasa progresivamente, en el mundo de la experiencia ordinaria, del estado de vigilia a los estados de sueño y sueño profundo, la conciencia del sujeto empírico va diluyéndose cada vez más. Si, en el estado de vigilia, experimentamos los objetos del mundo externo y, en el estado de sueño, estos son el producto de la conciencia interna de la persona, durante el sueño profundo se desvanece toda distinción entre sujeto y objeto, incluida la división interna, propia de la experiencia onírica, entre el sujeto que experimenta y el objeto experimentado. Lo único que queda es la persona durmiente. Pero dado que, al despertar, la persona recuerda que ha estado durmiendo, debe haber algún tipo de sujeto consciente que testimonie la inconsciencia del sueño profundo. Es este sujeto puro el que debe ser conocido, un conocimiento que, según se dice, pone fin a toda infelicidad. Esa es la afirmación del Advaita, según la cual, exceptuando a quien llega a «conocer» experiencialmente a este sujeto puro (que «a causa de su autoluminosidad» solo puede ser conocido a través de sí mismo), «todos los seres humanos, desde el rey al campesino, se ven expuestos -según Ramaṇa- a un determinado grado de sufrimiento. Aun en los casos en que este parezca ausente, ello solo se debe a un factor temporal

que nos induce a pensar de ese modo. Más pronto o más tarde, el sufrimiento acaba haciendo acto de presencia».[100] Y eso es así hasta que se alcanza el conocimiento del Yo.

Este análisis resulta interesante en varios sentidos. En primer lugar, nos indica que el conocimiento del sujeto puro implica, debido a su pureza, una discontinuidad radical: la ausencia de relación con cualquier objeto -como sucede durante el sueño profundo-, completamente diferente a la relación interiorizada o exteriorizada propias de los estados onírico o vigílico, respectivamente. De ese modo, el conocimiento del sujeto puro es radicalmente distinto al conocimiento o ausencia de conocimiento que emerge en un contexto de sujeto y objeto, aunque este último sea también, en sí mismo, un conocimiento cualitativamente diferente en los tres estados de vigilia, sueño y sueño profundo. En segundo lugar, dado que alcanzar la subjetividad pura implica la eliminación completa de cualquier modalidad de contextualidad objetiva, esta es una empresa fundamentalmente negativa, en el sentido de que entraña la eliminación, a todos los niveles, de todos los objetos, incluida la posibilidad de un sujeto en *relación* con un no objeto. El sujeto debe simplemente serlo. «Cuando el no-yo desaparece, solo queda el yo. Basta, para hacer espacio, con eliminar los impedimentos. El espacio no es algo creado, sino que existe aun en medio de los impedimentos».[101] Este pasaje ilustra el comentario de que, mientras permanezcamos en nuestra conciencia ordinaria, el «yo verdadero no

podrá ser conocido y permanecerá, por tanto, inadvertido, puesto que es autoevidente. Y tampoco puede, de hecho, verse eliminado por completo».[102] Es en este sentido tal vez que podemos entender la afirmación de Ramaṇa Maharṣi de que: «La sensación de que no estamos realizados es el obstáculo que impide la realización. En realidad, ya estamos realizados...»[103]

Examinemos ahora el enfoque práctico que aspira a la realización del yo y veamos cuál es su relación con los tres estados de vigilia, sueño y sueño profundo. Todo esfuerzo en pos de la realización implica necesariamente la volición y, en consecuencia, debemos invertir ahora, desde un punto de vista práctico, nuestra habitual jerarquía porque si bien, en el estado de sueño profundo, no hay posible volición, en el sueño hay un poco más y bastante más en vigilia.

La idea general puede ser representada gráficamente del siguiente modo:

Sueño profundo	Vigilia
Sueño	Sueño
Vigilia	Sueño profundo
Los tres estados	Los tres estados
desde el punto de vista	desde el punto de vista
de la unificación	del grado de volición
de la conciencia	en la conciencia

Quisiera ahora subrayar que no es posible saltar de una pirámide a otra. Esto es algo comparable a la experiencia de la escalada, en la que, por más que nos hallemos en la cima de una montaña y tengamos a nuestro alcance otra cima, no podemos saltar de una montaña a otra. Primero deberemos descender y luego ascender a la otra cumbre.

V

¿Cuál es entonces -cabe preguntarnos- la naturaleza exacta del problema en cuya solución debemos poner, durante el estado de vigilia, todo nuestro empeño?

Ilustremos este problema con el ejemplo de una joven, muy enamorada de su novio, que se compra, para complacerle, un hermoso vestido y que, al regresar a casa, lo coloca encima de una mesa, se sienta en una silla y empieza a fantasear sobre las expectativas que, en su horizonte sentimental, abre esta nueva adición a su guardarropa.

Luego imagina cómo, esa misma noche, lo planchará y perfumará y, después de encender unas velas, lo estrenará para cenar con su prometido. También imagina la posibilidad de que el vestido se manche de vino (que su religión, por cierto prohíbe) y de que seguirá conservándolo años, muchos años después de su matrimonio, aunque, por aquel entonces, pueda estar ya algo raído, y cómo se lo mostrará a su hija diciéndole que es el vestido que llevaba la noche

en que su padre le propuso matrimonio. En todas estas cosas piensa hasta que el novio la llama por teléfono y le describe, con todo lujo de detalles, el hermoso vestido que esa mañana se ha comprado.

Entretanto, sin embargo, el vestido ha permanecido sobre la mesa y, por consiguiente, todas las experiencias de la muchacha no tienen que ver con el vestido, sino con una idea del vestido. Cuando ella piensa que llevará el vestido es, de hecho, el pensamiento del vestido el que está implicado, porque el vestido real sigue estando simplemente sobre la mesa. Tampoco teje la red de asociaciones románticas sobre el vestido en sí, que sigue sencillamente sobre la mesa, sino sobre sus pensamientos sobre el vestido, que solo están en su mente. Y, cuando habla por teléfono con su novio, también le habla sobre de sus ideas sobre el vestido, pero no del vestido que, indiferente a todas las vicisitudes a que se enfrenta el pensamiento sobre el vestido, sigue sobre la mesa. En el mismo instante, sin embargo, en que la chica deja de pensar o hablar de sus ideas sobre el vestido -que es lo que realmente está implicado cuando piensa o habla de él-, podemos decir que el pensamiento del vestido regresa al vestido.

Este ejemplo sirve para ilustrar varios aspectos del problema que ahora nos ocupa. La opinión del Advaita es que, durante la vida cotidiana, no estamos relacionándonos tanto con el *yo* real como con la *idea del yo*, de un modo parecido a la joven que, para explorar las posibilidades de su

relación romántica, deja de relacionarse con el vestido real para hacerlo con la idea del vestido, por más difícil que le resulte establecer ese tipo de distinción. Y es que, aunque toda esa actividad está ligada a la idea del vestido, el vestido real no ha dejado, durante todo ese tiempo, de estar pasivamente sobre la mesa. Por ello, de igual modo que no es el vestido, sino la idea del vestido (que, no obstante, deriva de aquel su existencia) la que ocupa durante un rato la vida de la chica, tampoco es, según el Advaita, el sujeto puro -es decir, el *yo* puro- el que ocupa nuestra vida, sino la *idea del yo*, divorciada del *yo* real (aunque derive de este su existencia). Esta *idea del yo* también recibe el nombre de ego. Por ello se dice que «solo ven la realidad quienes descubren la verdadera naturaleza del ego. No habrá, para ellos, más dudas ni ansiedad».[104] Hasta este particular puede ser explicado por medio de la presente analogía porque, del mismo modo que descubrimos la naturaleza del pensamiento del vestido -a la que continuamente confundimos con el vestido real-, también podemos llegar a descubrir la naturaleza real del vestido, sin mancha de idea alguna sobre el vestido.

El Advaita afirma que la realización de nuestra propia naturaleza entraña la comprensión del modo en que, del *yo* real, surge la *idea del yo*. «Para afirmar que *yo soy esto* o *yo soy eso*, debe haber un *yo*. Pero ese *yo* no es más que el ego, la *idea del yo*, el pensamiento raíz... Descubre su fuente, y el resto [de los pensamientos] se desvanecerá dejando

en su lugar al yo puro».[105] También se dice que el ego procede del yo como la chispa del fuego. «La chispa es lo que llamamos ego. El hombre ignorante se identifica con un objeto y su emergencia. No puede dejar de establecer este tipo de asociación con los objetos. Pero si eliminase su tendencia objetivadora, permanecería puro y regresaría a su fuente».[106] También podemos ilustrar este punto recurriendo de nuevo a la analogía del vestido y la idea del vestido. Cuando percibimos el vestido *qua* vestido sin mancillar por idea alguna del vestido, podemos describir el proceso diciendo que se trata de remontar hasta su fuente (el vestido) las ideas sobre el vestido o de hacer que las ideas sobre el vestido se fundan de nuevo con el vestido real.

Del mismo modo que debemos diferenciar el vestido real de la idea del vestido, también debemos discernir el *yo* de la *idea del yo*. «Debes distinguir el *yo* puro en sí mismo de la idea del *yo*».[107] «Cuando permaneces como el *yo*, estás solo, sin pensamientos, con lo que la idea del *yo* desaparece y la ilusión se desvanece para siempre».[108]

Esto suscita la interesante cuestión adicional de la existencia de dos yoes. Y la pregunta correspondiente, desde la perspectiva de nuestra analogía, sería si existen dos vestidos. Solo hay un vestido y, del mismo modo, solo hay un *yo*. Pero, así como la idea del vestido se deriva del vestido, la *idea del yo* se deriva también del *yo*. Podríamos decir incluso que, una vez que surge la idea del vestido, aparecen, en distintas fases, pensamientos diferentes sobre del ves-

tido, basados en la idea del vestido original. La secuencia sería como sigue: vestido > idea del vestido > ideas del vestido. Y esto nos ayuda a explicar que, «cuando el yo del sueño desaparece, otro yo es el que habla del sueño, un yo que, por otro lado, no estaba en el sueño. Ambos yoes son irreales, pero existe un substrato mental que persiste todo el tiempo haciendo emerger muchas escenas. El yo surge con cada pensamiento y, con la desaparición del pensamiento, también desaparece el yo. De ese modo, los yoes emergen y mueren a cada instante»,[109] como los pensamientos del vestido que emergen y se desvanecen instante tras instante. Una vez que sabemos que el vestido está extendido sobre la mesa, las vicisitudes de las ideas sobre el vestido dejan de ser causa de preocupación.

La analogía del vestido y de la idea del vestido puede resultar esclarecedora también en otros aspectos. Según el Advaita, por ejemplo: «Lo que lleva a cabo la investigación es el ego, el *yo* sobre el que se lleva a cabo la investigación también es el ego y, como resultado de la investigación, el ego deja de existir».[110] Siguiendo con el ejemplo del vestido, sería como si la idea del vestido se investigase a sí misma y, al darse cuenta de que no es más que un pensamiento, se desvaneciese dejando, en su lugar, al vestido real que está sobre la mesa. De nuevo, el Advaita nos alienta a investigar quién experimenta las vicisitudes de la vida y a descubrir que no es el yo, sino el ego (que es «no existente»), el que se ve afectado por ellas. De manera parecida,

aunque los pensamientos sobre el vestido experimentan todo tipo de vicisitudes, estas no afectan al vestido mismo y también son no existentes en el sentido de que lo único que realmente existe es el vestido. Y de nuevo se afirma que: «La realidad no es más que la pérdida del ego».[111] Volviendo a nuestro ejemplo, el reconocimiento de la realidad del vestido equivale sencillamente a la desaparición de las ideas sobre el vestido. La analogía del vestido resulta útil, pues, en varios sentidos. Permítaseme ahora concluir este punto aportando dos nuevos ejemplos que pueden sernos provechosos, aunque de un modo mucho más dinámico, para arrojar luz sobre el verdadero objetivo de nuestro quehacer espiritual.

En ocasiones se dice que la realización puede ser súbita o gradual, es decir que, para alcanzarse, requiere un cierto tiempo. A veces Ramaṇa decía que «no hay grados de liberación»[112] mientras que, en otras ocasiones, afirmaba que «la liberación requiere tiempo para estabilizarse»,[113] algo que puede ser entendido apelando de nuevo a nuestra analogía. Imaginemos por un momento que la joven de nuestro ejemplo recibe de pronto la noticia de que su prometido ha escapado con otra persona. Si la muchacha se siente conmocionada por esa revelación, el vestido pasará a ser un simple pedazo de tela y se desvanecerán también todos los pensamientos al respecto. Si conserva, por el contrario, algo de afecto por la persona que la ha abandonado, todavía podrían aparecer ocasionalmente ideas sobre el vesti-

do que irán desapareciendo de forma gradual hasta que el vestido acabe convirtiéndose en un mero pedazo de tela (o, dicho de otro modo, hasta que encuentre a un nuevo prometido).

También se dice, en ocasiones, que la realización no es posible mientras uno sea «consciente del *yo*» y que solo es factible «cuando uno es el *yo*». Mientras la joven piensa en el vestido, se encuentra, en cierto modo, en un estado de alienación con respecto al vestido real y encerrada en el dominio de las ideas sobre el vestido. Pero, cuando el vestido se convierte en el vestido real -es decir, cuando desaparecen las ideas sobre el vestido-, puede percibir el vestido en su estado primordial y natural.

Bien podríamos decir que el proceso de realización consta de tres estadios. En el primero, uno solo es consciente de la *idea del yo*. De ese modo, se ve arrastrado por esta identificación con la *idea del yo* porque ignora la existencia de un yo real subyacente que, si bien es su fuente, es completamente diferente de cualquier *pensamiento sobre el yo*. El sujeto puro, dicho en otras palabras, aunque siempre se halle presente, nunca es conocido debido a que identificamos la existencia con los tres estados de conciencia que ocultan al testigo puro. En el segundo estadio, uno pierde de vista el mundo para llegar a experimentar al sujeto puro. Como dice al respecto Ramaṇa en esta serie de enseñanzas:

> ¿Cuándo alcanzaremos la realización del yo? Solo cuando sea eliminado el mundo, que es lo visto, tendrá lugar la realización del yo o el vidente.
>
> ¿Es que no habrá realización del yo mientras sigamos considerando que el mundo es real? No, no la habrá.[114]

En el tercer estadio, una vez que se ha realizado el sujeto puro, se recupera la visión del mundo, aunque ahora no está, como ocurría durante la primera etapa, al margen del yo, sino que forma parte de él. La primera etapa, siguiendo con nuestra analogía, se correspondería con el momento en que la mente de la muchacha está llena de ideas sobre el vestido. En la segunda etapa, es capaz de experimentar el vestido real que ha de ponerse, pero no podrá ver ni experimentar el vestido real hasta que no aleje de su mente todas las ideas relativas al mismo. Mientras quede alguna idea sobre el vestido, incluso el pensamiento de que «esto es un vestido», habrá un obstáculo. Al emerger, por último, de la absorción en el vestido, puede volver a perderse en las ideas sobre el vestido, aunque plenamente consciente de la relación existente entre el vestido real y las ideas sobre el vestido, una situación muy diferente a la de la primera etapa.

La relación entre el vestido y las ideas sobre el vestido sigue teniendo un considerable potencial ilustrativo y explicativo, algo que resulta evidente si, profundizando un poco más el análisis que hace el Vedānta Advaita, explora-

mos la naturaleza de las ideas sobre el *yo*. Cuando emerge el pensamiento del *yo* en un contexto personal, debemos destacar que con frecuencia adopta la forma de «yo soy el cuerpo»,[115] es decir, que ya no se trata de una idea del «yo» difusa y sutil, sino que cuenta con un referente concreto, aunque completamente indeterminado. De manera parecida, la idea del vestido tampoco es, con respecto al vestido, un pensamiento general, sino que asume la forma de *un* pensamiento sobre un vestido concreto. «¿Tiene acaso nombre el cuerpo? No, sino que le asignamos el nombre de una determinada persona. Cuando nos preguntan quiénes somos, podemos responder "yo soy Rāma" y, si alguien pronuncia ese nombre, nos daremos la vuelta. Otros cuerpos tienen otros nombres, pero este cuerpo concreto se convierte en Rāma».[116] Otras cadenas de pensamientos relativas al vestido pueden tener, del mismo modo, sus propias identidades y aparecer en diferentes contextos, pero esta cadena concreta de pensamientos acerca del vestido posee su propia identidad y también su propio destino.

Esta metáfora puede desarrollarse para explicar la relación existente entre las distintas envolturas mencionadas en las Upaniṣads y su relación con el *yo* y *la idea del yo*. Según la doctrina de las diferentes *kośas* o envolturas, el individuo se halla «envuelto» en cinco capas, en cuyo centro reside el *Yo* verdadero o *ātman*. Empíricamente hablando, sin embargo, la persona no solo existe como una entidad cubierta por dichas envolturas y generada por una «idea

del yo», sino que es como la joven arropada con el vestido, aunque todavía a merced de la «idea del vestido», la fantasía en la que se halla sumida. Un sencillo ejercicio podrá iluminar un poco más si cabe este particular. Siéntese tranquilamente frente una mesa y piense en sí mismo como alguien sentado frente a una mesa. Lo que usted tiene, en este momento, en mente es una *idea sobre usted mismo* sentado frente a una mesa. De modo parecido, la muchacha que permanece sentada pensando que hace toda clase de cosas con su vestido, está relacionándose, en realidad, con la *idea del vestido*, como nosotros nos relacionamos con la *idea del yo*.

El Advaita experiencial también establece una distinción entre lo que se denomina *manolaya* y *manonāśa*, que se refieren, respectivamente, a cualquier tipo de suspensión provisional de la actividad mental y a la eliminación definitiva de toda actividad mental que obstaculiza la autorrealización. Esta distinción es importante porque, según la visión experiencial del Advaita, es sobre la base de ella que esta tradición diferencia su propio estado de *samādhi* del que se deriva de la práctica del Yoga. Y este es un punto que Ramaṇa Maharṣi explica del siguiente modo:

> En el estado de sueño profundo la mente se diluye pero no, por ello, se destruye. En tal caso, aquello que se funde, reaparece. Y eso es algo que también puede ocurrir durante la meditación. Pero la mente que se destruye no puede reapa-

recer. El objetivo del yogui no consiste en sumergir la mente en un estado de absorción (*laya*), sino en destruirla. En la paz de la meditación, a veces sobreviene el estado de *laya*, pero no es suficiente y debe ser suplementado con otras prácticas que permitan destruir la mente. Hay personas que se han sumergido en el estado yóguico de *samādhi* con un pensamiento trivial y, después de un largo periodo, despiertan con el rastro de ese mismo pensamiento, por más que, en el intervalo, hayan transcurrido varias generaciones. Tal yogui, sin embargo, no ha destruido su mente. La verdadera destrucción de la mente consiste en reconocer que no está separada del Yo.[117]

Y la metáfora del vestido sigue, en este caso, siendo útil porque, mientras persista la idea de la boda, las ideas sobre el vestido, aun cuando desaparezcan durante determinados periodos, seguirán presentándose. Una vez, sin embargo, que la joven abandona la idea de la boda, las ideas sobre el vestido desaparecen y dejan de interferir con la percepción del vestido real.

Con cierta frecuencia hablamos de la mente, pero una de las afirmaciones del Advaita es que el concepto de mente no soporta el escrutinio.

¿Qué es la mente? La respuesta que Bhagavān [Ramaṇa Maharṣi] nos brinda es que la mente no es más que un puñado de pensamientos. Si uno investiga qué es esa mente, al mar-

gen de los pensamientos, descubrirá que no existe mente alguna.[118]

El vínculo existente entre el *yo* y la *idea del yo* es la mente. Cuando se afirma que no hay mente, lo que quiere decirse es que no existe mente separada de los pensamientos, como tampoco existe río separado de la corriente... y, del mismo modo, no existe idea del vestido separada del puñado de pensamientos que han surgido o emanado del vestido. Y, lo que es más, del mismo modo que, si investigásemos ininterrumpidamente esas «ideas sobre el vestido», acabaríamos llegando al vestido, la indagación ininterrumpida en las ideas del *yo* acabaría remontándonos al verdadero *yo*.

La metáfora del vestido y de la idea del vestido también nos ayuda, en otro ámbito, a explicar el modo en que, según la psicología del Vedānta Advaita, funciona el cuerpo sutil. El siguiente comentario resulta, al respecto, sumamente elocuente:

No suele tenerse en cuenta que la mente no solo asume un cuerpo sutil durante el sueño. El mismo fenómeno ocurre también durante aquellas ocasiones en las que, durante la vigilia, nos sumergimos en una fantasía y soñamos despiertos. Supongamos que, mientras estamos despiertos, nos imaginamos viajando a un país distante, en el que nos encontramos con un amigo, charlamos con él y experimentamos diversas

vicisitudes. El cuerpo mentalmente proyectado con el que atravesamos todas estas experiencias también es un cuerpo sutil. También conocemos la provisionalidad de esos cuerpos sutiles que asumimos en un determinado momento. Cuando despertamos de un sueño, el cuerpo onírico desaparece y también lo hace el cuerpo asumido durante nuestras ensoñaciones diurnas. Esos cuerpos son falsas formas que vienen y van y, en cuya ausencia, nosotros también existimos. Ellos no son NOSOTROS.[119]

Durante la exposición del ejemplo del vestido, nos hemos centrado en la emergencia de la idea del vestido (y las ideas sobre el vestido) como ejemplo del modo en que la idea del yo (y las ideas del yo) pueden derivarse del «yo» real. Modificando ligeramente nuestra perspectiva, podemos ampliar esta metáfora y aplicarla a nuestra situación existencial. Volvamos, para ello, al ejemplo de la joven que fantasea que, en una cena con su prometido a la luz de las velas, lleva el vestido que ha comprado. Visualicémosla ahora imaginando esta escena mientras se encuentra tranquilamente en su habitación, es decir, que está sentada, con el vestido que acaba de comprar, junto a su prometido en un restaurante. Conviene advertir, en tal caso, que, cuando se imagina en el restaurante, no solo está vistiendo un pensamiento del vestido, sino que la persona que imagina en el restaurante no es ella, sino una *idea* de ella, ¡porque ella, de hecho, sigue sentada en su habitación! Es una

idea de ella, pues (que no ella misma, por más que ese pensamiento provenga de ella), la que se halla envuelta por la idea del vestido. Señalemos ahora que la idea del vestido es un *objeto* y la idea de ella un *sujeto* y que es la idea de ella la que está vistiendo la idea del vestido. Así pues, objeto y sujeto solo interactúan en un mundo mental, de modo que su interacción comparte también la misma naturaleza. El estatus ontológico de todos estos elementos, ya sean derivados o no, es el mismo. Es así como el Vedānta Advaita combina el realismo empírico con el idealismo trascendental.

Esta escuela, dicho en términos más filosóficos, debe enfrentarse a una cuestión importante y predecible: ¿cómo reconciliar su pretensión de una realidad metafísica no dual con la aparente pluralidad de nuestra existencia empírica?

Echemos ahora un vistazo a los modos en que podría llevarse a cabo esta reconciliación. El rango de nuestras experiencias en el mundo empírico es tan vertiginosamente variado que basta con una leve reflexión para advertir que todo ocurre en uno de los tres estados de conciencia siguientes: cuando estamos despiertos, cuando soñamos y cuando nos hallamos sumidos en el sueño profundo. Esos tres estados de experiencia nos proporcionan un punto de partida muy útil para hablar de nuestra realidad empírica, porque todas las experiencias variadas que tenemos en este ámbito se circunscriben a uno de esos tres estados de conciencia. Ahora mismo, desde el punto de vista de la vi-

gilia, los objetos físicos son reales (en el nivel empírico) y pueden ser definidos como reales o *sat*. Comparados con ellos, los objetos y seres que encontramos en el estado de sueño tienen una naturaleza estrictamente mental y pueden, por ese mismo motivo, ser descritos como *cit* y relacionarse con la conciencia inmaterial. La experiencia, por último, del sueño profundo se considera universalmente pacífica, dichosa y feliz, razón por la cual ese estado de conciencia recibe la calificación de *ānanda* o beatitud. Nuestra experiencia de la realidad empírica puede, por tanto, ser descrita del siguiente modo:

Vigilia	*Sat*
Sueño	*Cit*
Sueño profundo	*Ānanda*

Sin embargo, los lectores recordarán que, en el nivel trascendental, la realidad última también ha sido descrita, en la primera parte de este libro, como *Brahman saccidānanda*, donde *Brahman* se refiere a la Realidad última a la que, a modo de orientación, se aplican los términos *sat* (realidad), *cit* (conciencia) y *ānanda* (beatitud).

Reformulemos ahora esta misma cuestión con otras palabras preguntándonos: ¿cuál es la relación que existe entre la Realidad última como *sat*, *cit* y *ānanda* y nuestra experiencia del mundo empírico, al que también podemos aplicar esas mismas descripciones?

Para responder a esa pregunta tendremos que apelar al siguiente esquema.

Sat, Cit, Ānanda, Brahman		
Sat	Vigilia	
Cit	Sueño	Mundo
Ānanda	Sueño profundo	

¿Cómo puede, dicho en otras palabras, la línea horizontal transformarse en vertical? Y la respuesta que, al respecto, nos ofrece el Vedānta Advaita es que, cuando se introduce en un cubo lleno de agua, un palo recto parece torcido, es decir, que hay un factor en la naturaleza del mundo empírico que distorsiona nuestra visión de la realidad última. Y el término utilizado por el Vedānta Advaita para referirse a ese factor es *māyā* o *avidyā*.

Pero esa línea vuelve a enderezarse apenas alcanza uno la iluminación. Un modo de aproximarse a la iluminación o realización consiste en formularse la siguiente pregunta: ¿cómo puedo, atravesando experiencias de estados de conciencia tan radicalmente diferentes como la vigilia, el sueño y el sueño profundo, mantener mi sensación de identidad? Debe existir en mí algún tipo de conciencia *inmutable* que sustente mi conciencia del *cambio* entre estos estados y también de los cambios que ocurren dentro de cada uno de ellos. Esta conciencia inmutable es el núcleo de nuestro ser que el Vedānta Advaita denomina *ātman*.

Según el Vedānta Advaita, *ātman* es idéntico a *Brahman* o, dicho de otro modo, son no dos. Esta es la comprensión de la no dualidad, es decir, que *ātman* y *Brahman* no son dos entidades distintas, lo que, experiencialmente hablando, constituye la dimensión más llamativa del no dualismo advaita. Por más, sin embargo, que esta sea la verdad, se halla un tanto torcida y es objetivo del Vedānta Advaita ayudarnos a enderezarla.

VI

Al analizar el abordaje experiencial nos hemos ceñido, hasta ahora, a la experiencia de los seres humanos normales y corrientes. Pero ha llegado ya el momento de abordar un tipo de experiencias extraordinarias que también tienen que ver con el Vedānta Advaita.

Disponemos de algunos relatos de experiencias místicas del tipo advaita, procedentes de los relatos de la vida de diferentes místicos del siglo XX, que tienen relevancia para nuestra presente discusión. Pero mejor será compartirlos que explicarlos.

El primero de ellos procede de la vida de Swāmī Vivekānanda (1863-1902), conocido, antes de convertirse en monje, con el nombre de Narendra Nath Dutt o Naren, que, finalmente, conoció a Śrī Rāmakṛṣṇa Paramahaṁsa (1836-1886) y se convirtió en su discípulo. La importancia

del siguiente incidente espiritual ocurrido entre ambos no pasará inadvertida para los estudiantes del Vedānta Advaita:

> Un buen día, el Maestro habló a Narendranath de muchas cosas relacionadas, según el sistema filosófico de la no dualidad, con la unidad entre Jivā y *Brahman*. Pero, por más que escuchó aquellas palabras con suma atención, fue incapaz de entenderlas. Cuando el Maestro acabó de hablar, Narendra fue a ver a Hazra. Departiendo amablemente de todas estas cosas con Hazra, dijo, mientras fumaban: «¿Cómo puede ser que esta jarra sea Dios, que esta taza sea Dios y que todo lo que veamos e incluso nosotros seamos Dios?». Shri Hazra coincidió con Narendra en que la idea era ridícula y ambos rompieron a reír. El Maestro todavía se hallaba, en ese momento, en un estado semiconsciente y, al escuchar la risa de Narendra, salió de su habitación y, llevando como un niño la ropa bajo del brazo, se acercó a ellos sonriendo y les preguntó amablemente: «¿De qué estáis hablando?». Entonces tocó a Narendra y este entró en samādhi.
>
> «El efecto del maravilloso toque del Maestro -contó Narendra posteriormente- revolucionó por completo mi estado mental. Estupefacto, vi entonces que no había nada en todo el universo salvo Dios. Lo vi muy claramente, pero guardé silencio porque ignoraba cuánto podía durar ese estado. La embriaguez, no obstante, permaneció todo el día. Cuando volví a casa, seguía viendo lo mismo y me parecía

que todo lo que veía era Él. Me senté a comer y veía que todas las cosas -la comida, el plato, la persona que me servía y aun yo mismo- no éramos sino Él. Tomé uno o dos bocados y permanecí en completo silencio hasta que las palabras cariñosas de mi madre me preguntaron por qué estaba sentado inmóvil y pidiéndome que acabase mi comida, me devolvieron a la conciencia y seguí comiendo. Pero, mientras comía, bebía, estaba sentado, iba a la universidad o daba un paseo, seguía teniendo esa misma experiencia y me hallaba sumido en un estado de ebriedad indescriptible. Mientras caminaba por las calles y veía pasar ante mí algún carruaje, no me sentía inclinado, como en otras ocasiones, a apartarme del camino, a no ser que corriese el peligro de verme arrollado. "Porque yo -pensaba- soy Eso y nada más que Eso". En esa época no tenía sensibilidad en los pies y las manos y tampoco sentía placer alguno al ingerir alimentos, sino que me parecía que era otro el que comía por mí... Y, cuando ese estado de arrebatadora ebriedad se atenuó un poco, el mundo me pareció un sueño. Mientras caminaba por la plaza de la ciudad golpeaba mi cabeza contra las verjas para corroborar si eran reales o un mero sueño. Dada la insensibilidad de mis pies y manos empecé a temer que pudiese estar afectado de parálisis. Durante algunos días no pude escapar de ese estado de profunda ebriedad y de esa condición de sobrecogimiento. Cuando retorné a mi estado normal, pensé que aquello había sido un atisbo del conocimiento no dual. No es falso, pues, lo que al respecto está escrito en los *Śāstras*.

Nunca más, desde esa experiencia, he dudado de la verdad de la no dualidad».[120]

El segundo relato procede de la vida de Ramaṇa Maharṣi (1879-1950), considerado uno de los más grandes representantes del Advaita de nuestra época. Maharṣi, en el año 1896, atravesó la siguiente experiencia precoz:

Unas seis semanas antes de abandonar definitivamente Madurai, se produjo un acontecimiento inesperado que transformó radicalmente el curso de mi vida. Estaba sentado a solas en una habitación del primer piso de la casa de mi tío. Raras veces me enfermaba y ese día, como era habitual, me hallaba bien de salud y dormía muy bien. Cuando estaba en Dindigul, en 1891, se congregó un buen grupo de personas cerca de la habitación en la que yo dormía y trataron de despertarme infructuosamente, gritando y golpeando la puerta. Pero solo cuando entraron en la habitación y me zarandearon, logré salir del estado de torpor en el que me hallaba. Ese tipo de sueño pesado era una prueba de buena salud, que también se veía acompañado, durante la noche, de episodios de duermevela. Mis compañeros de juegos, temerosos de jugar conmigo mientras estaba despierto, se me acercaban mientras dormía y me levantaban, me llevaban al patio, me golpeaban, me abofeteaban, jugaban conmigo y me devolvían a mi cama, mientras yo lo sobrellevaba todo con una mansedumbre, humildad, tolerancia y pasividad desconocidas para

mí en el estado de vigilia. Y, cuando llegaba la mañana, no conservaba recuerdo alguno de lo sucedido la noche anterior. Pero esos episodios no me hacían sentir más débil ni menos apto para la vida y difícilmente podían ser considerados síntomas de alguna enfermedad. Así pues, aquel día yo estaba sentado solo y no había nada en mi salud que debiera preocuparme cuando, de repente, se apoderó de mí un temor súbito y violento a morir. No había, en mi estado de salud, nada que lo justificase y jamás he podido encontrar causa alguna que lo explicara. Tuve sencillamente la impresión «Voy a morir» y me pregunté qué podía hacer en aquel trance. No se me ocurrió consultar al médico, a mis mayores ni a mis amigos, y sentí claramente que tenía que resolver el problema por mí mismo, sin salir de aquel lugar.

Conmovida por el miedo a la muerte, mi mente tendió a la *introspección* y me dije mentalmente, sin pronunciar en voz alta, las palabras: «La muerte ha llegado. ¿Qué significa esto? ¿Quién es el que muere? Este cuerpo se muere». Y entonces procuré dramatizar físicamente el acontecimiento de mi propia muerte. Estiré los miembros y los mantuve tensos como si se viesen invadidos por el *rigor mortis* y, para dar mayor verosimilitud a la indagación, procuré imitar a un cadáver. Contuve el aliento y apreté los labios para que no pudiera escapar de ellos ningún sonido, ni siquiera la palabra «yo». «Bien -me dije entonces mentalmente-. Este cuerpo está muerto. Lo llevarán rígido hasta el crematorio, donde lo quemarán reduciéndolo a cenizas. Pero ¿muero yo realmen-

te con la muerte de este cuerpo? ¿Soy "yo" el cuerpo? Mientras está silencioso e inerte, siento la fuerza de mi personalidad como algo diferente del cuerpo e incluso la palabra "yo", en el fondo de mi ser, como algo diferente a este cuerpo. Yo soy, por tanto, un espíritu que trasciende el cuerpo. El cuerpo muere, pero la muerte no puede tocar al espíritu que lo trasciende. Eso significa que soy espíritu inmortal». Pero todo esto no era el fruto de un mero proceso intelectual, sino que resplandecía vivamente en mi interior como una realidad viva, como una verdad que yo percibía de un modo inmediato, sin mediación de pensamiento alguno. «Yo» era algo muy real, lo único real en mi estado actual y toda la actividad consciente conectada con mi cuerpo se centraba en ese «Yo». Ese *yo* o *sí mismo* se convirtió, a partir de ese momento, en el centro de toda mi atención atrayéndome con una poderosa fascinación. El miedo a la muerte se desvaneció de una vez por todas y la absorción en el *yo* prosiguió ininterrumpidamente. Los pensamientos, como las notas musicales, podían llegar y desaparecer, pero el *yo* persistía como la nota *śruti* fundamental que subyace y se funde con todas las demás notas. Poco importaba que mi cuerpo se enfrascase en una charla, en la lectura o en cualquier otra cosa, porque yo seguía concentrado en el *yo*. Antes de esa crisis carecía de una clara percepción de mí mismo y no me hallaba conscientemente atraído. No sentía interés perceptible ni directo en él y, mucho menos, inclinación alguna a morar ahí de manera permanente.[121]

Paul Brunton, por su parte, nos brinda el siguiente relato resumido de la misma experiencia:

> Maharṣi me contó en cierta ocasión cómo alcanzó la realización. El día en que falleció su padre, se sintió desconcertado por la muerte y, mientras su madre y sus hermanos lloraban, se puso a reflexionar al respecto. Pensó solo durante horas y, después de que el cadáver se viese incinerado, llegó, a través del análisis, a la conclusión de que es el *yo* el que hace que el cuerpo piense, corra, ande y coma. «Ahora sé que este *yo*, el *yo* de mi padre, ha abandonado el cuerpo».[122]

El tercer relato procede de una charla de J. Krishnamurti (1895-1986). Incluir a Krishnamurti en el panteón advaita es algo controvertido que tal vez requiera alguna explicación. Una de las principales tesis del Vedānta Advaita, tal como está recogida escrituralmente, es la afirmación de que la realización no se alcanza a través de la acción (*karma*), sino de *jñāna* (la comprensión), porque aquello que trasciende la acción no puede ser alcanzado a través de la acción. El siguiente discurso de Krishnamurti puede resultar, en este sentido, sumamente esclarecedor:

> *Krishnamurti*: Para la mayoría de nosotros, la vida está basada en el esfuerzo, en alguna clase de volición. Y no podemos concebir una acción que no esté basada en eso. Nuestra vida, tanto la vida social como la vida económica y hasta la llamada

vida «espiritual», consiste en una serie de esfuerzos que siempre culminan en cierto resultado. Pensamos que el esfuerzo es esencial. Así que vamos a averiguar si es posible vivir de manera diferente, sin esa constante batalla.

¿Por qué hacemos tantos esfuerzos? Dicho sencillamente, es con el fin de obtener un resultado, de llegar a ser alguna cosa, de alcanzar alguna meta, ¿no es así? Pensamos que, si no aplicamos un esfuerzo, nos estancaremos. Nos hacemos una idea de la meta que nos esforzamos en alcanzar y ese esfuerzo acaba convirtiéndose, en ocasiones, en parte de nuestra vida. Si queremos transformarnos y producir un cambio radical en nosotros, hacemos el esfuerzo tremendo de eliminar viejos hábitos, de resistirnos a las consabidas influencias ambientales y demás. Estamos, pues, habituados a esa serie de esfuerzos que, con el mero fin de vivir, hacemos para encontrar o alcanzar algo.

¿No es acaso, todo esfuerzo, la actividad del «yo»? ¿Y no es el esfuerzo una actividad egocéntrica? Pero, si hacemos un esfuerzo que se origina en el centro del «yo», acaba inevitablemente produciendo más conflicto, confusión y desdicha. Sin embargo, continuamos haciendo esfuerzo tras esfuerzo y muy pocos nos damos cuenta de que la actividad egocéntrica del esfuerzo no aclara ninguno de nuestros problemas. Muy al contrario, intensifica nuestra confusión, nuestra desdicha y nuestro dolor. Y, pese a saber esto, sin embargo, seguimos empeñados en abrirnos paso a través de la actividad egocéntrica del esfuerzo, del ejercicio de nuestra voluntad.

Ese es, pues, nuestro problema: ¿es posible entender algo sin realizar esfuerzo alguno? ¿Es posible ver lo real, lo verdadero, sin introducir la acción de la voluntad, que se basa esencialmente en uno mismo, en el «yo»? ¿Y no existe, si no hacemos esfuerzo alguno, el peligro de deteriorarnos, de quedarnos dormidos o estancados? Quizás, mientras estoy hablando, podamos experimentar individualmente con esto y ver cuán lejos podemos adentrarnos en este problema. Porque, en mi opinión, lo que trae felicidad, quietud y tranquilidad a la mente no es el fruto de ningún esfuerzo. Una verdad no es percibida mediante ninguna volición y ninguna acción de la voluntad. Y, si podemos investigar esto muy cuidadosa y diligentemente, quizás hallemos la respuesta.

¿Cómo reaccionamos cuando se nos presenta una verdad? Tomemos, por ejemplo, el problema del miedo. Nos damos cuenta de que nuestra actividad, nuestro ser, toda nuestra existencia cambiarían fundamentalmente si en nosotros no hubiese ningún tipo de miedo. Estamos en condiciones de ver esto, de ver la verdad que implica, con lo cual nos liberaríamos del miedo. Pero, cuando se nos pone frente a un hecho, a una verdad, ¿cuál es la respuesta inmediata de la mayoría de nosotros? Por favor, experimenten lo que les estoy diciendo, no se limiten a escuchar. Observen sus propias reacciones y descubran qué sucede cuando una verdad, un hecho, es expuesto ante ustedes. Por ejemplo, un hecho como este: «Cualquier dependencia en la relación destruye la relación». Y bien, cuando se hace una declaración de este tipo,

¿cuál es la respuesta de ustedes? ¿Ven, perciben claramente la verdad de ello y, de tal modo, cesa la dependencia? ¿O tienen una idea acerca del hecho? Aquí hay una declaración verdadera, pero ¿experimentamos esa verdad o creamos una idea acerca de ella?

Si pudiésemos entender el proceso que supone la creación de una idea, quizás comprenderíamos todo el proceso del esfuerzo. Porque una vez que hemos creado la idea surge la existencia del esfuerzo. Entonces se presenta el problema de qué hacer, de cómo actuar. Es decir, vemos que depender psicológicamente de otro es una forma de autosatisfacción, no es amor; en ello hay conflicto, miedo, deseo de realizarnos por medio de otra persona, celos, etcétera. Todo lo cual nos corroe. Vemos que la dependencia psicológica respecto a otro abarca todos estos hechos. Entonces procedemos a crear la idea, ¿no es cierto? No experimentamos directamente el hecho, la verdad de ello, sino que miramos el hecho y luego creamos la idea de cómo liberarnos de la dependencia. Vemos las implicaciones de la dependencia psicológica y luego creamos la idea de cómo liberarnos de ella. No experimentamos directamente la verdad, que es el factor que en verdad nos libera. En lugar de ello, a partir de la experiencia que implica ver ese hecho, creamos una idea. Luego, después de crear la idea, procedemos a poner esa idea en acción. Después tratamos de llenar el espacio entre la idea y la acción, en lo que está involucrado el esfuerzo.

¿No podemos, acaso, ver la verdad sin generar ideas? Esta

creación de ideas es casi instintivo en la mayoría de nosotros; cuando se nos enfrenta a algo verdadero, inmediatamente creamos, al respecto, una idea. Creo que, si pudiéramos comprender por qué hacemos esto de un modo instintivo y casi inconsciente, quizás comprenderíamos que es posible estar libres del esfuerzo.

¿Por qué, entonces, creamos ideas acerca de la verdad? No cabe la menor duda de que es importante descubrirlo, ¿no es cierto? O vemos la verdad desnuda tal cual es o no la vemos. Pero ¿por qué tenemos una imagen al respecto, un símbolo, una palabra, lo que hace necesaria una postergación, la esperanza de un resultado subsiguiente? ¿Podemos, pues, atenta y cuidadosamente, investigar el proceso a través del cual la mente crea la imagen, la idea de que debo ser esto o aquello, de que debo estar libre de la dependencia, etcétera? Sabemos muy bien que, cuando vemos algo muy claramente, cuando lo experimentamos de manera directa, nos liberamos de ello. Lo vital es esta inmediatez, no las imágenes o símbolos de la verdad, símbolos sobre los cuales se erigen todos los sistemas, todas las filosofías y todas las organizaciones que tanto daño han ocasionado. ¿No es, por tanto, importante averiguar por qué la mente, en lugar de ver las cosas de manera directa y simple y de experimentar inmediatamente la verdad, crea una idea al respecto?

Yo no sé si ustedes se han parado a pensar alguna vez en esto. Quizás sea algo nuevo para ustedes. Y para descubrir la verdad al respecto no se limiten a resistir. No digan: «¿Qué

ocurriría si la mente no crease la idea?». La función de la mente es crear ideas, verbalizar, rememorar, reconocer y calcular. Sabemos esto. Pero la mente no es libre; solo cuando la mente es capaz de contemplar la verdad de un modo total, completo y sin barrera alguna, hay libertad.

Así que nuestro problema es: ¿por qué la mente, en lugar de ver las cosas de inmediato y experimentarlas directamente, se complace en todas estas ideas? ¿No es acaso este un hábito de la mente? Se nos presenta algo e inmediatamente se dispara el viejo hábito de crear una idea, una teoría al respecto. Y la mente gusta de vivir a base de hábitos. Porque sin ellos está perdida. Si no hay una rutina, una respuesta habitual a la que se haya acostumbrado, la mente se siente confusa e insegura.

Este es un aspecto, pero, además, ¿no está buscando acaso la mente solamente un resultado? Porque en el resultado está la estabilidad y la certidumbre. La mente aborrece la incertidumbre. Siempre está buscando la seguridad en diferentes formas: por medio de creencias, del conocimiento, de la experiencia, etcétera. Y cuando esa seguridad se cuestiona, hay perturbación y ansiedad. Esperando, de ese modo, evitar la incertidumbre, la mente busca su propia seguridad haciendo esfuerzos para obtener un resultado.

Confío en que estén observando realmente sus propias mentes en funcionamiento. Si no lo hacen, no experimentarán y sus mentes permanecerán en el nivel verbal. Pero en el caso -si se me permite sugerirlo- de que puedan observar

el modo en que opera su mente, es decir, cómo piensa y cómo reacciona cuando se enfrenta a una verdad, entonces experimentarán, paso a paso, aquello de lo que estoy hablando. Entonces tendrá lugar una experiencia extraordinaria. Y este enfoque directo, esta experiencia directa de lo que es la verdad, resulta esencial para dar origen a una vida creativa.

¿Por qué, pues, la mente, en lugar de experimentar de manera directa, crea estas ideas? ¿Por qué interviene la mente? Todo ello, como ya hemos dicho, se debe al hábito. Además, la mente desea obtener un resultado. Todos queremos obtener resultados. ¿No buscan acaso ustedes, al escucharme, un resultado? Lo buscan, ¿no es así? La mente está buscando un resultado. Ve que la dependencia es destructiva y, por tanto, desea librarse de ella. Pero el deseo mismo de liberarse da origen a la idea. La mente no es libre, pero el deseo de ser libre origina la idea de libertad como una meta cuya consecución exige esfuerzo. Y, de tal modo, surge la existencia del esfuerzo. Y ese esfuerzo es egocéntrico, no trae la libertad. En lugar de depender de una persona, uno depende entonces de una idea o de una imagen. De modo que ese esfuerzo es autolimitador, pero no liberador.

Ahora bien, al darse cuenta de que está presa en el hábito, ¿puede la mente liberarse del hábito? No estoy hablando de tener una idea de que deba lograr la libertad como meta final, sino de ver la verdad de que está presa en el hábito y experimentarla directamente. ¿Puede hacerlo? ¿Y puede la mente, de manera parecida, ver que está persiguiendo sin

cesar una estabilidad, una meta que debe alcanzar, un Dios, una verdad, una virtud, un estado de ser o lo que fuere, con lo cual está generando esa acción de la voluntad, con todas sus implicaciones? ¿Y no es posible experimentar, cuando vemos eso, la verdad de algo *directamente,* sin toda la parafernalia de la verbalización? Uno puede ver un hecho objetivamente y, en eso, no hay ideación alguna ni creación de ideas, símbolos ni deseos. Pero interna y subjetivamente las cosas son por completo diferentes. Porque ahí queremos un resultado, existe el anhelo de ser alguna cosa, de lograr, de devenir y, de ese anhelo, se derivan todos los esfuerzos.

Yo siento que la única existencia creativa consiste en ver lo que es verdadero instante tras instante, verlo sin ningún esfuerzo, experimentarlo de forma directa. Porque solo en momentos de completa quietud podemos descubrir algo, no cuando hacemos un esfuerzo, ya sea observando lo que se halla bajo el microscopio u observándonos internamente a nosotros mismos. Solo cuando la mente no se halla agitada ni presa del hábito ni tratando de obtener un resultado o de llegar a ser esto o aquello, cuando no hace ninguna de estas cosas, cuando está realmente tranquila, sin esfuerzo ni movimiento alguno, solo así es posible descubrir algo nuevo.

Por cierto, eso es libertad respecto de «uno mismo», eso es la abnegación del «yo», pero no así los símbolos externos, ni el poseer o no poseer esta o aquella virtud. La libertad adviene únicamente cuando comprendemos nuestros propios procesos, tanto los conscientes como los inconscientes. Y ello

solo es posible cuando investigamos plenamente los distintos procesos de la mente. Y, como la mayoría de nosotros vive en un estado de tensión, de esfuerzo constante, es esencial comprender la complejidad del esfuerzo, reconocer la verdad de que el esfuerzo no trae consigo virtud, de que el esfuerzo no es amor ni origina la libertad que solo puede proporcionar la experiencia directa de la verdad. Por eso, uno ha de comprender la mente, su propia mente, no la mente de otra persona o lo que otros puedan haber dicho al respecto. Uno puede leer todos los libros que se han escrito, pero serán completamente inútiles. Porque es preciso observar la propia mente y penetrar en ella cada vez de forma más profunda, experimentando la cosa directamente a medida que se avanza. *Allí* está la cualidad vital, no en las cosas de la mente. Y la mente, para descubrir sus propios procesos, no debe estar encerrada en sus hábitos, sino que de vez en cuando ha de estar libre para ver. Es importante, por lo tanto, comprender todo este proceso del esfuerzo. Porque el esfuerzo no origina libertad, sino que solo es más y más autolimitador, más y más destructivo, tanto externa como internamente, ya sea en nuestra relación con una persona o con muchas.[123]

Conclusión

Un conocido poema indio resume, en el siguiente verso, las enseñanzas del Vedānta Advaita:

> *Brahman* es real; el mundo, una apariencia ilusoria, y el alma individual (*jīva*) no es [en su verdadera naturaleza] sino *Brahman*, nada más.[124]

O, por decirlo en un tono más formal:

> La no dualidad de *Brahman*, la no realidad del mundo y la no diferencia existente entre el alma (*Ātman*) y *Brahman* constituyen la esencia del Advaita.[125]

El lector habrá advertido que, independientemente de que nuestro enfoque del Vedānta Advaita sea escritural, racional o experiencial, siempre nos encontraremos, a la postre, ante una enseñanza que posee una estructura muy parecida a esa afirmación.

Si seguimos el abordaje escritural, empezaremos con

Brahman y *Ātman* y deberemos enfrentarnos a la cuestión de su identidad frente a la aparente pluralidad que caracteriza a nuestra vida. Si adoptamos el enfoque racional, empezaremos con el mundo -o con un objeto del mundo- y acabaremos enfrentándonos a la existencia indeterminada. Si, por último, nos atenemos al enfoque experiencial, empezaremos con nosotros mismos hasta ver cómo nuestro yo se enfrenta a la disolución experiencial. En los tres casos, nos encontraremos en un punto intermedio entre realidad e irrealidad, aunque se trata de una irrealidad imposible, por así decirlo, de separar de la Realidad y viceversa.

El objetivo de este libro no se ha centrado tanto en transmitir los detalles técnicos del sistema filosófico del Vedānta Advaita -sobre el que ya existen muchos libros- como en transmitir su espíritu, puesto que no solo es una filosofía, sino también una tradición espiritual. Al lector le corresponde valorar si nuestro empeño ha tenido éxito.

Notas

1. Andrew O. Fort, *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedānta* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1998).
2. Wilhelm Halbfass, *India and Europe: An Essay in Understanding* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1988), pág. 353.
3. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy* (Londres: George Allen & Unwin, 1949), pág. 19.
4. Ibíd., pág. 152.
5. Ibíd., pág. 154.
6. Para una excelente exposición sobre este particular, ver John Grimes, *Problems and Perspectives in Religious Discourse: Advaita Vedānta Implications* (Albany, Nueva York: State University of New York Press, 1994).
7. Ibíd., págs. 156-157.
8. Ibíd., págs. 157-158.
9. Ibíd., pág. 158.
10. Ibíd.
11. Ibíd., pág. 157.
12. Ibíd., pág. 158.
13. Ibíd.
14. Ibíd., págs. 47-48.
15. Ibíd., págs. 159-160.
16. K. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1974), pág. 40.
17. M. Hiriyanna, *Indian Philosophical Studies* (Mysore: Kavyalaya Publishers, 1957), pág. 89.

18. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, pág. 21.
19. Ibíd.
20. Robert Ernest Hume (traductor), *The Thirteen Principal Upanishads* (Londres: Oxford University Press, 1968), págs. 113-114.
21. Thomas J. Hopkins, *The Hindu Religious Tradition* (Encino, California y Belmont, California: Dickenson Publishing Company, Inc., 1971), pág. 37.
22. Robert Ernest Hume (traductor), op. cit., págs. 132-133.
23. Ainslie T. Embree, (editor), *Sources of Indian Tradition* (segunda edición) (Nueva York: Columbia University Press, 1988), vol. I, pág. 32.
24. Ibíd., pág. 33.
25. Ibíd.
26. S. Radhakrishnan, *The Principal Upanishads* (Atlantic Heights, NJ: Humanities Press, 1992), págs. 695-705.
27. Ibíd., pág. 36.
28. Ainslie T. Embree, (editor), *The Hindu Tradition* (Nueva York: Random House, 1972), pág. 52.
29. Ibíd., pág. 55.
30. Ibíd., pág. 55.
31. Ibíd., pág. 21.
32. Ibíd., pág. 22.
33. Ibíd., pág. 22.
34. Ibíd.
35. Troy Wilson Organ, *Hinduism: Its Historical Development* (Woodbury, Nueva York: Barron's Educational Series, 1974), pág. 114.
36. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, pág. 378.
37. Troy Wilson Organ, *Hinduism: Its Historical Development*, pág. 114.
38. Ibíd., págs.114-115.
39. Chandradhar Sharma, *A Critical Survey of Indian Philosophy* (Londres: Rider, 1960), págs. 282-283.
40. El material aquí incorporado aparece también en Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta: A Comparative Study of Religion and Reason* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1995), págs. 97-99.
41. Satchidananda Murty, *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, pág. 81.
42. Robert Ernest Hume, op. cit., págs. 240-241.

43. Ver una explicación sobre la «doctrina de la miel» (*madhu-vidyā*) en R.E. Hume, op. cit., págs. 102-105.
44. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, pág. 157.
45. Heinrich Zimmer, *Philosophies of India* (editado por Joseph Campbell, Nueva York: Princeton University Press, 1969), págs. 337-338.
46. Patrick Olivelle, *The Early Upaniṣads* (Nueva York: Oxford University Press, 1998), pág. 561.
47. S. Radhakrishnan (ed.), op. cit., pág. 462.
48. Ibíd., pág. 463.
49. Franklin Edgerton, «Studies in the Veda», *Journal of the American Oriental Society* 35: 242 (1915).
50. En el caso de algunas ordalías es posible proponer una explicación psicológica para dar cuenta de la confianza que demuestra la parte inocente, aunque es de dudosa aplicación a nuestro ejemplo:

    Resulta especialmente interesante la ordalía del hierro candente, en la que el acusado debe tocar con su lengua un hierro al rojo vivo; si no se quema, entonces, es inocente, lo que también demuestra psicológicamente su propia confianza en el resultado porque, de haber tenido alguna conciencia de culpa, sus glándulas salivares no habrían funcionado adecuadamente y se hubiese quemado la lengua. (A.L. Basham, *The Wonder that was India* [Nueva Delhi: Rupa & Co., 1999], pág. 117.) Es curioso que, en el contexto de la mística islámica, se haga una afirmación similar a la efectuada en el pasaje upanishádico; ver Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Harmondsworth: Penguin, 1889 [1914]), págs. 182-183.
51. Ibíd., págs. 245-250, donde se han eliminado los subtítulos.
52. Sacchidananda Murty, op. cit., pág. 89.
53. Ibíd., capítulo VI *passim*.
54. Ibíd., págs. 89-90, 97.
55. Ibíd., pág. 92.
56. Ibíd., pág. 93.
57. Ibíd., pág. 93.
58. Ibíd., pág. 96.
59. Ibíd., pág. 98.
60. Ver Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta: A Comparative Study in Religion and Reason*, págs. 46-47.
61. M. Hiriyanna, *The Essentials of Indian Philosophy*, págs. 160-161.

62. Ibíd., pág. 59.
63. Ibíd., págs. 22-23.
64. Satischandra Chatterjee y Dhirendramohan Datta, *An Introduction to Indian Philosophy* (Calcuta: University of Calcutta, 1950) pág. 382.
65. Ibíd., pág. 382.
66. Ibíd.
67. Ibíd., pág. 383.
68. Ibíd., pág. 383.
69. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy* (Londres: George Allen & Unwin, 1932), pág. 370.
70. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, págs. 370-371.
71. Satishchandra Chatterjee y Dhirendramohan Datta, op. cit., págs. 383-384.
72. Ibíd., pág. 384.
73. Ibíd.
74. Ibíd., pág. 385.
75. Ibíd.
76. Ibíd., con diacríticos.
77. Ibíd., págs. 386-387.
78. Ibíd., pág. 388.
79. Ibíd., pág. 392.
80. Ibíd.
81. Ibíd., pág. 467. «Esta conclusión se ve apoyada, además, por expresiones lingüísticas del tipo "mi cuerpo", "mis sentidos", "mi intelecto", etcétera, que ponen de relieve que el yo puede alienarse de ellos (cuerpo, sentidos, etcétera) y tratarlos como objetos externos y ajenos. No podemos, por tanto, considerar que eso sea la esencia real del yo. Es cierto que a veces también decimos "mi conciencia", pero esa expresión no puede ser tomada literalmente, como si implicase una distinción entre el yo (en tanto que poseedor de la conciencia) y la conciencia (como objeto poseído). Porque, si el yo trata de separarse de la conciencia, solo asume la forma de una conciencia discriminativa. De ese modo, se pone en evidencia que la conciencia es inseparable e indistinguible del yo. La expresión "mi conciencia", por tanto, debe tomarse en un sentido metafórico porque el pronombre posesivo no implica aquí una distinción real, sino más bien una identidad o aposición (como en el caso de la expresión "en la ciudad de Londres"). Cuando analizamos y

comparamos los diferentes significados del yo expresados en términos como "mí" o "mi", descubrimos que la conciencia pura constituye la esencia real del yo (Ibíd., págs. 407-408)».

82. Ibíd., pág. 408.
83. M. Hiriyanna, *Indian Philosophical Studies* (Mysore: Kavyalaya Publishers, 1957), pág. 135.
84. Ibíd., págs. 135-136.
85. Satishchandra Chatterjee y Dhirendramohan Datta, op. cit., pág. 387.
86. Ibíd.
87. Citado en P. Sankaranarayanan, *What is Advaita?* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1970), pág. 46.
88. Ibíd., pág. 47.
89. Maurice Frydman (traductor), *I Am That: Conversations With Sri Nisargadatta Maharaj* (Bombay: Chetana, 1973), Primera Parte, pág. 263.
90. John A. Hutchinson, *Paths of Faith* (Nueva York: McGraw-Hill Book Company, 1969), pág. 222.
91. Wm. Theodore de Bary (editor), *Sources of Chinese Tradition* (Nueva York: Columbia University Press, 1960), vol. I, pág. 73.
92. Ibíd., pág. 72.
93. Ainslie T. Embree (editor), *Sources of Indian Tradition* (segunda edición) (Nueva York: Columbia University Press, 1988), vol. I, págs. 175-176.
94. Swami Sambuddhananda, *Vedānta Through Stories* (Bombay: Sri Ramakrishna Ashram, 1959) págs. 44-45.
95. A. Devaraja Mudaliar (compilador), *Gems From Bhagavan* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1985), pág. 2425.
96. Gopal Singh, *The Religion of the Sikhs* (Bombay: Asia Publishing House, 1971), págs. 93-94.
97. *Talks With Sri Ramana Maharshi* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1984), pág. 563.
98. Ibíd.
99. William M. Indich, *Consciousness in Advaita Vedānta* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1980), pág. 65.
100. Paul Brunton, *Conscious Immortality* (Tiruvannamaalai: Sri Ramanasramam, 1984), pág. 127.
101. Ibíd., pág. 184.
102. M. Hiriyanna, *Essentials of Indian Philosophy*, pág. 166.

103. Ibíd., pág. 116.
104. A. Devaraja Mudaliar (compilador), op. cit., pág. 35.
105. Paul Brunton, op. cit., pág. 91.
106. David Godman (ed.), *The Teachings of Sri Ramana Maharshi* (Nueva York: Arkana,1985), pág. 53.
107. Ibíd., pág. 52.
108. Ibíd.
109. Swami Rajeswarananda (compilador), *Erase The Ego* (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1974), pág. 39.
110. A. Devaraja Mudaliar (compilador), op. cit., pág. 17.
111. Swami Rajeswarananda (compilador), op. cit., pág. 55.
112. Arthur Osborne (editor), *The Teachings of Bhagavan Ramana Maharshi in his Own Words* (Tiruvannamalai: T.N. Venkataraman, 1971), pág. 249.
113. Ibíd., pág. 228.
114. T.M.P. Mahadevan (traductor), *Who Am I?* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1976), pág. 2.
115. Sadhu Om, *The Path of Shri Ramana* (Kanpur: The City Book House, 1971), pág. 28.
116. Ibíd., pág. 32.
117. David Godman (editor), op. cit., pág. 158.
118. Sadhu Om, op. cit., pág. 26.
119. Sadhu Om, op. cit., pág. 46.
120. Swami Saradananda, *Sri Ramakrishna: The Great Master* (Madras: Ramakrishna Math,1952), págs. 128-129.
121. B.V. Narsimha Swami, *Self-Realization: The Life and Teachings of Sri Ramana Maharshi* (Tiruvannamalai: Sri Ramanasramam, 1985; publicado por primera vez en 1931), pág. 20.
122. Paul Brunton, op. cit., pág. 68.
123. J. Krishnamurti, *On Truth* (San Francisco: Harper, 1995), págs. 24-29.
124. T.M.P. Mahadevan, *Outlines of Hinduism* (Bombay: Chetana Limited, 1971 [1956]), pág. 141.
125. Ibíd.

Bibliografía

Basham, A.L. *The Wonder That Was India*, Rupa & Co, Nueva Delhi, 1999 [1954]. [Versión en castellano: *El prodigio que fue India*. Valencia: Editorial Pre-Textos, 2009.]

Brunton, Paul. *Conscious Immortality*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1984.

Chatterjee, Satischandra y Dhirendramohan Datta. *An Introduction to Indian Philosophy*, University of Calcutta, Calcuta, 1950.

De Bary., Wm. Theodore (editor). *Sources of Chinese Tradition*, Columbia University Press, Nueva York, 1960.

Edgertion, Franklin. «Studies in Veda», *Journal of the American Oriental Society*, 35:242, 1915.

Embree, Ainslie T. (editor) *Sources of Indian Tradition* (segunda edición), Columbia University Press, Nueva York, 1988.

Fort, Andrew. *Jīvanmukti in Transformation: Embodied Liberation in Advaita and neo-Vedānta*, Albany, State University of New York Press, Nueva York, 1998.

Frydman, Maurice (traductor). *I Am That: Conversations with Sri Nisaragadatta Maharaj*, Primera Parte, Chetana, Bom-

bay, 1973. [Versión en castellano: *Yo soy eso.* Málaga: Editorial Sirio, 1988.]

Godman, David (editor). *The Teachings of Sri Ramana Maharshi,* Arkana, Nueva York, 1985. [Versión en castellano: *Sé lo que eres: las enseñanzas de Sri Ramana Maharshi.* Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2005.]

Halbfass, Wilhelm. *India and Europe: An Essay in Understanding,* Albany, State University of New York Press, Nueva York, 1988.

Hiriyanna, M. *Indian Philosophical Studies,* Kavyalaya Publishers, Mysore, 1957.

—. *The Essentials of Indian Philosophy,* George Allen & Unwin, Londres,1949. [Versión en castellano: *Introducción a la filosofía de la India.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1960.]

—. *Outlines of Indian Philosophy,* George Allen & Unwin, Londres, 1932.

Hopkins, Thomas J. *The Hindu Religious Tradition,* Encino, California and Belmont, Dickenson Publishing Company, California, 1971.

Hume, Robert Ernest. *The Thirteen Principal Upanishads,* Oxford University Press, Londres, 1968.

Hutchinson, John A. *Paths of Faith,* McGraw-Hill Book Company, Nueva York, 1969.

Indich, William M. *Consciousness in Advaita Vedānta,* Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.

Krishnamurti, J. *On Truth,* Harper, San Francisco, 1995. [Versión en castellano: *Sobre la verdad.* Madrid: Editorial Edaf, 1996.]

Mahadevan, T.M.P. (traductor) *Who Am I?* Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1976.

—. *Outlines of Hinduism*, Chetana Limited, Bombay, 1971 [1956].

—. *Talks With Sri Ramana Maharshi*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai, 1984.

Mudaliar, A. Devaraj (compilador). *Gems From Bhagavan*, Sri Ramanasramam, Tiruvannamalai,1985.

Murty, K. Satchidananda. *Revelation and Reason in Advaita Vedānta*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1974.

Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*, Harmondsworth: Penguin, 1914 [1889]. [Versión en castellano: *Los místicos del Islam.* Palma de Mallorca: José J. de Olañeta Editor, 2008.]

Olivelle, Patrick. *The Early Upanishads*, Oxford University Press, Nueva York, 1998.

Om, Sadhu. *The Path of Shri Ramana*, The City Book House, Kanpur, 1971.

Organ, Troy Wilson. *Hinduism: Its Historical Development*, Woodbury, Barron's Educational Series, Nueva York, 1974.

Osborne, Arthur (editor). *The Teachings of Bhagavan Ramana Maharshi in Own Words*, T. N. Venkataraman, Tiruvannamalai, 1971. [Versión en castellano: *Las enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi en sus propias palabras.* Buenos Aires: Editorial Kier, 1978.]

Radhakrishnan, S. *The Principal Upanishads*, Nueva Jersey: Humanities Press, Atlantic Heights, 1992.

Swami Rajeswarananda (compilador). *Erase The Ego*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1974.

Swami Sambuddhananda. *Vedānta Through Stories*, Sri Ramakrishna Ashram, Bombay, 1959.

Sankaranarayanan, P. *What is Advaita?* Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay, 1970.

Swami Saradananda (traductor). *Sri Ramakrishna: The Great Master*, Ramakrishna Math, Madrás, 1952.

Sharma, Arvind. *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta: A Comparative Study in Religion and Reason*, The Pennsylvania State University Press, University Park, Pensilvania, 1995.

Sharma, Chandradhar. *A Critical Survey of Indian Philosophy*, Rider, Londres, 1960.

Singh, Gopal. *The Religion of the Sikhs*, Asia Publishing House, Bombay, 1971.

Swami, B.V. Narasimha. *Self-Realization: The Life and Teachings of Sri Rumana Maharshi*, Sri Ramasramam Tiruvannamalai, 1985 [1931].

Zimmer, Heinrich. *Philosophies of India* (Editado por Joseph Campbell), Princeton University Press, Nueva York, 1969. [Versión en castellano: *Filosofías de la India.* Buenos Aires: Editorial Eudeba, 1953.]

Índice

advaita, 22
Advaita, Vedānta, 22-26
anādi, 36-38
ānanda, 73, 144-145
anavasthā, 83
anirvacamīya, 100
antaḥkaraṇa, 34
anugrah, 122
árbol, metáfora del, 59-60
Aristóteles, 79
Asatkāryavāda, 79
Āstika, 17, 19
Āstika, escuela, 16-17
Atharva Veda, 40
Ātman, 19-21, 31, 36, 39, 45, 138, 145
  Brahman y, 40-53, 58-68, 146, 161-162
avidyā, 145

Biblia, 18, 23
Brahmasūtra, 30, 53
Brahman, 21, 25-26, 29, 31-32, 92, 95, 100, 144-145
  ātman como, 40-53, 58-68, 146, 161-162
  espíritu como, 68-73
  universo como, 32-35
  yo como, 35-39
Brereton, Joel, 60-61
Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, 43-45
Brunton, Paul, 152
budismo, 16, 20, 120

cantidad, 90
Cārvāka, escuela, 70
causación, 87
Chāndogya Upaniṣad, 45-46, 55-66
Chuang Tzu, 118-120
cit, 73, 144-145
conciencia, 46, 93-99, 103-106, 145
contradicción, 107-112
Corán, 17, 23
cristianismo, 13-14, 18
cualidad, 69, 82-83, 90

darśana, 16, 18
Descartes, René, 118
Dios, 17, 48, 123, 147

dṛk, 105-107, 125
dṛśya, 105-107

Edgerton, Franklin, 63-64
Embree, Ainslie, 47-48
envolturas, cinco, 45, 47, 138
escritural, enfoque, 29-73
eternidad, 39
existencia, 93-99
experiencial, enfoque, 115-162

fe, 12-15
fuego, metáfora del, 44-45, 133

Gandhāras, 64
Gandharvas, 42
Gārgī, 41-43
Guru Arjun, 123-124

hacha caliente, metáfora del, 65-66
hinduismo, 17, 23
Hiriyanna, Mysore, 40-41, 48-49, 71-73, 85-86
Hume, David, 106

idealismo, 21, 69-70, 143
identidad-en-la-diferencia, 82-87
iluminación, *ver* realización
India, 11-15
islam, 13-14

jainismo, 16, 20
Janaka, 44, 118
Jesús de Nazaret, 31
jīva, 32-39, 68, 161
jīvanmukta, 34, 108
jīvanmukti, 13-14, 18
jīvātman, 35, 38-39
jñāna, 152
judaísmo, 18

karma, 36, 152
kośa, 45, 138
Krishnamurti, Jiddu, 152-160

laya, 140
limitaciones, 12, 34-35
lógica, 52, 84, 91, 112, 116

mahāvākya, 31-32, 36, 39, 57-58, 68
Māṇḍūkya Upaniṣad, 45-46
manolaya, 139
manonāśa, 139
materialismo, escuela del, 16, 20, 22, 69-72
māyā, 145
miel, metáfora de la, 58
Mīmāṁsā, escuela, 16-17, 19, 54-55
Mueller, Friedrich Max, 16
muerte, 13-14, 57, 150-151
  metáfora de la, 64-65
mundos, 42

nirviśeṣa, 92
nityatā, 39
niyati, 39
nombre y forma, 61
Nyāya, escuela, 16-17, 19, 20

Occidente, 11-15
océano, metáfora del, 58-59
ojos vendados, metáfora de los, 63-64

Organ, Troy Wilson, 50-51
Otto, Rudolph, 52

Pāramārthika sattā, 97, 110
pariṇāma, 37, 80
Pascal, Blaise, 118
plata, metáfora de la, 77-89, 94-98
prakṛti, 21, 60
pramāṇas, 54
puruṣa, 60

racional, enfoque, 77-112
Rāmakṛṣṇa, Śrī, 121-122, 146-149
Ramaṇa Maharṣi, 122-123, 126-129, 135-141, 149-152
Rāmānuja, 68
realización, 135-136, 145
religión y filosofía, 11-15

saccidānanda, 72-73
ṣadliṅga, 54
sākṣī, 39, 125
sal, metáfora de la, 62-63
samādhi, 110, 139-140, 147
saṁsāra, 36, 38
Śaṅkara, 30-31, 33, 53, 67, 92, 95, 97, 99-100, 110
Sāṅkhya, escuela, 13, 16-17, 19, 20-21, 80
sat, 34, 73, 144-145
Satkāraṇavāda, 79-81
sātkaryavāda, 111
sattā, 97, 110
semilla, metáfora de la, 60-62
sueño, estado de, 104-105, 115-145
sueño profundo, estado de, 104-105, 115-145
Śvetaketu, 55-66

Taittirīya Upaniṣad, 45-46
texto e interpretación, 25, 54-55
tiempo, 39, 47, 96-97, 117, 122

Uddālaka, 55-66
upādhi, 33-34
Upaniṣads, 18, 24-25, 29-31, 40-41, 43-48, 138
upapatti, 54

Vaiśeṣika, escuela, 16-17, 19, 20
Vedānta, 24-25
Vedānta, escuela, 16-17, 19, 22, 25, 29-30, 32, 54-55, 70
Vedas, 17-19, 23-25, 54-55
verdad, 14, 18, 34, 61, 154-160
vestido, metáfora del, 130-142
vigilia, estado de, 115-145
vikāra, 89-90
viśiṣṭa, 36
vivarta, 37
Vivekānanda, Swāmī, 146-149

Yājñavalkya, 41-45
yo, 101-107, 128-142
  idea del, 131-133, 136-142
Yoga, escuela, 13, 16-17, 19, 20-21, 139-140

Zhuangzi, *ver* Chuang Tzu
Zimmer, Heinrich, 59-60

OTROS LIBROS KAIRÓS:

Raimon Panikkar
ESPIRITUALIDAD HINDÚ
Sanâtana dharma

Raimon Panikkar nos introduce en el mundo de la espiritualidad hindú en una obra que está destinada a convertirse en un clásico sobre la materia. Con la profundidad, el conocimiento de primera mano y el rigor que le caracterizan, Panikkar aborda las principales cuestiones del hinduismo: su naturaleza, la historia, sus vías místicas, el shivaísmo, el vishnuismo, el shaktismo, etcétera. El resultado es, sin duda, la mejor y más completa exposición sobre el sanâtana dharma o religión eterna escrita en castellano.

Ramana Maharshi
ENSEÑANZAS ESPIRITUALES
Prólogo de Carl G. Jung

La esencia de la enseñanza oral y escrita de uno de los más grandes clásicos de la mística de todos los tiempos transcrita en un libro ameno y asequible a todos. Contiene un interesante glosario y un prólogo de Carl G. Jung.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti
FILOSOFÍA DE LA INDIA
Del Veda al Vedanta. El sistema Samkhya

Según los autores existen, entre las filosofías de la India y las de Grecia y Europa, grandes similitudes temáticas y metodológicas. Y, contra la opinión de Hegel, sostienen que, al igual que en Occidente, existió Filosofía en la India –y no mero "pensamiento"– con las mismas expectativas y las mismas deficiencias. Como fundamento de su tesis, presentan numerosos textos originales de la India y de Europa en sus idiomas originales y en su traducción española. El resultado es una exposición sistemática del pensamiento de los Vedas, de las Upanishads, del Vedanta y del Samkhya. Una obra rigurosa que brinda un justo reconocimiento a la tradición filosófica de la India.

Esta obra ofrece una didáctica introducción a una de las tradiciones de pensamiento más radicales de la India y de Oriente, el Vedānta Advaita, o filosofía de la no-dualidad. A diferencia de otros libros sobre el tema, el reconocido profesor Arvind Sharma aborda el Vedānta Advaita desde tres enfoques independientes y complementarios: el escritural (fundamentado en las enseñanzas de las Upaniṣads), el racional (basado principalmente en la filosofía de Śaṅkara) y el experiencial (tal y como practicaron maestros como Ramaṇa Maharṣi o Krishnamurti).

Se trata de una introducción accesible y a la vez rigurosa, que no se centra en los detalles técnicos de este sistema filosófico, sino en su espíritu. Por tanto, la lectura de estas páginas será de gran utilidad no solo para los estudiantes de religiones comparadas sino también para quien desee entender el pensamiento hindú y la espiritualidad de la India.

Arvind Sharma (Benarés, 1940) es doctor en Estudios Sánscritos e Indios y máster en Estudios Teológicos por la Universidad de Harvard. Es profesor de Religiones Comparadas en la McGill University y fue profesor de Estudios Índicos en la Universidad de Harvard. Ha publicado varios libros sobre Vedānta y sobre hinduismo. Vive en Montreal. Canadá.

www.editorialkairos.com

Sabiduría perenne

9 788499 882277